Problemas del pasado americano

Tomo I Etnohistoria y arqueología

Dora Sierra Carrillo

Coordinadora

Problemas del pasado americano

Tomo I
Etnohistoria y arqueología

Científica

Colección Etnohistoria

•

serie memorias

Problemas del pasado americano

Tomo I
Etnohistoria y arqueología

Dora Sierra Carrillo
Coordinadora

Congreso Internacional de Etnohistoria Americana
Comisión organizadora del congreso:
Emma Pérez-Rocha, Eduardo Corona Sánchez y Dora Sierra Carrillo

Organización de mesas y selección de materiales:
Beatriz Braniff Cornejo (†), Eduardo Corona Sánchez, Gilda Cubillo Moreno, Carlos García Mora, Celia Islas Jiménez, María Teresa Neaves, Emma Pérez-Rocha, María Teresa Sánchez Valdés, Teresa Eleazar Serrano Espinosa, Dora Sierra Carrillo, Lourdes Suárez Diez y Rafael Tena

Comisión de Publicaciones
de la Dirección de Etnohistoria:
María Teresa Neaves, Cuauhtémoc Velasco Ávila, Guadalupe Suárez Castro y Ada Lilia Magaña Castillo

Dirección de Etnohistoria
2015

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Sierra Carrillo, Dora, coord.
Problemas del pasado americano. Tomo I. Etnohistoria y arqueología [recurso electrónico] / coord. de Dora Sierra Carrillo. – México : Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2020.
p. : il. – (Colec. Etnohistoria, Ser. Memorias)
Notas: url
ISBN: 978-607-539-453-4 (tomo I)
ISBN: 978-607-539-452-7 (obra completa)

1. Indios de México – Congresos 2. Etnoarqueología – México – Congresos 3. Antigüedades preshistóricas – Congresos I. t. II. Ser.

F1219 S789 t.1

Primera edición: 2020
Primera edición electrónica: 2020

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen de portada: mapa de América, de Jodocus Hondius, realizado en 1640

D.R. © 2020 de la presente edición
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba, 45; 06700 Ciudad de México
informes_publicaciones_inah_@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

ISBN: 978-607-539-453-4 (tomo I)
ISBN: 978-607-539-452-7 (obra completa)

Hecho en México

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

Índice

Presentación 9

Etnohistoria y arqueología

La Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, su trayectoria, los investigadores y sus proyectos
Dora Sierra Carrillo 13

Anexo. Publicaciones recientes de los investigadores de la Dirección de Etnohistoria 29

Trabajo interdisciplinario para la reconstrucción histórica de Tlatelolco
Marisol Moreno Maldonado 51

Aprestos, provisiones y tianguis en México-Tenochtitlan
Amalia Attolini Lecón 67

La navegación en la cuenca de México durante el Posclásico Tardío a partir de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas
Mariana Favila Vázquez 93

Militarismo y belicosidad. Una mirada etnohistórica al fenómeno de la guerra maya del Clásico
Gabriela Rivera Acosta 127

La arquitectura posclásica en el centro de Veracruz. Evidencias arquelógicas y los códices coloniales
Mireille Elena Velázquez Cedeño 159

Una trompeta de concha esculpida en un tablero de un juego de pelota en Tajín
Lourdes Suárez Diez 193
Wahyis, nahuales entre los mayas del periodo Clásico
Daniel Moreno Zaragoza 211
El Templo del Sol en Ingapirca, Ecuador. Una visión histórica, comparativa y arqueoastronómica
Enrique Aguilar Montalvo 231

Presentación

La Dirección de Etnohistoria y la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se dieron a la tarea de plantear y convocar al Congreso Internacional de Etnohistoria Americana Problemas del Pasado Americano que se realizó del 25 al 28 de octubre en la ciudad de Taxco de Alarcón, Guerrero. El objetivo fundamental de organizar una reunión de investigadores dedicados al quehacer etnohistórico fue crear un espacio de comunicación e intercambio académico con colegas mexicanos y extranjeros.

En este acto se rindió homenaje a estudiosos que hicieron valiosos aportes a la Etnohistoria como disciplina antropológica: Pedro Carrasco Pizana, Barbro Dahlgren de Jordan, Wigberto Jiménez Moreno, Carlos Martínez Marín, Jesús Monjarás-Ruiz y Perla Valle Pérez (†).

El congreso abordó diversos temas, algunos de los cuales presentados por ponentes magistrales: Dora Sierra habló sobre la "Dirección de Etnohistoria, su trayectoria académica, los investigadores y sus respectivos proyectos"; la "Tenencia de la tierra. Antecedentes prehispánicos y su desarrollo en los primeros años de la Colonia" fue presentada por Emma Pérez-Rocha; "Los alguaciles y la delincuencia en la Nueva España" fue el tema de María Luisa Pazos; Luis Barjau hizo referencia a "Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero en la península de Yucatán"; las "Plantas medicinales en el al-Andalus y su expansión a través del Atlántico" fue la materia de Expiración García; Ángeles Romero presentó los "Conflictos agrarios y documentos históricos. Un mundo en conflicto", y Sabino Arroyo expuso "El pasado-

presente desde la etnografía religiosa. Manejo del espacio cultural y las redes de poder en los Andes".

La respuesta de antropólogos e historiadores mexicanos, estadunidenses, ecuatorianos, peruanos, franceses y españoles, así como de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) fue gratificante. Las numerosas ponencias que se recibieron se analizaron e integraron en seis simposios:

1. Arqueología y etnohistoria
2. Los testimonios y las fuentes
3. La colonización
4. La religiosidad
5. La etnicidad y la organización de los pueblos
6. Las instituciones sociales y económicas

Cada simposio estuvo coordinado por dos investigadores de la Dirección de Etnohistoria, quienes llevaron a cabo todas las actividades previas al congreso y durante su realización.

Una vez presentados los trabajos, se solicitó a los participantes elaborar los artículos respectivos para preparar un proyecto editorial y publicar por vía electrónica e impresa todo este material, con el fin de dar a conocer a la comunidad académica los diversos planteamientos, retos, propuestas y avances en las investigaciones etnohistóricas dentro y fuera del territorio nacional.

Los materiales del congreso se dividieron en tres tomos: el primero recoge el artículo introductorio de Dora Sierra y las contribuciones correspondientes al tema Arqueología y etnohistoria; en el segundo se agruparon las aportaciones relativas a la colonización y religiosidad, y en el tercero, los trabajos que se ocupan de la etnicidad, organización de los pueblos y las fuentes documentales.

Etnohistoria y arqueología

La Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, su trayectoria, los investigadores y sus proyectos

*Dora Sierra Carrillo**

En este libro se reúnen las voces de los protagonistas, de todos aquellos que, de manera directa o indirecta, han contribuido al surgimiento de una nueva disciplina antropológica en México. Algunos de ellos pertenecen al pasado remoto, otros son del pasado reciente y muchos representan los tiempos actuales, las voces de los que continuamos el quehacer etnohistórico, realizando investigaciones desde una perspectiva interdisciplinaria, cuyos temas abarcan distintos ámbitos espaciales y temporales del proceso histórico de nuestro país.

BREVES ANTECEDENTES

El término "etnohistoria" fue usado por primera vez en Viena en 1930 por Fritz Rock en el grupo de estudios vieneses para la cultura africana (Viennese Study Group for African Culture). Estos investigadores tenían como objetivo principal crear nuevos modelos que les permitieran integrar historias de pueblos africanos con los datos etnológicos obtenidos en el trabajo de campo.[1] La perspectiva resultaba prometedora, y, aun cuando no se consolidó el proyecto, este primer acercamiento de la etnología con la historia podría considerarse el germen para que

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] The American Society for Ethnohistory, "Ethnohistory: Frecuently Asked Questions", disponible en: <http://www.ethnohistory.org/frequently-asked-questions/> (consultado el 15 de abril de 2015).

surgiera, en el viejo continente, una nueva rama de la antropología: la etnohistoria.

En América, los estudiosos mesoamericanos, sobre todo los etnólogos, utilizaron documentación histórica, discutieron en torno a la aproximación entre etnología e historia y plantearon una etnología diacrónica. En Estados Unidos se considera que el nombre y la aparición de la etnohistoria sucedió en 1946, hecho propiciado por la Ley de Reclamaciones Indígenas, que reconoció el derecho de los indios a demandar indemnizaciones por las tierras de las que los hubieran despojado, contraviniendo los tratados de paz que se habían celebrado en el pasado. Para precisar la existencia de esos tratados y resolver el problema se encomendó a los etnógrafos la búsqueda en los archivos de los documentos respectivos. Este segundo acercamiento a este nuevo campo de estudio, es decir, al trabajo documental, determinó el nacimiento de la etnohistoria en ese país.

En 1954 apareció el primer número de la revista *Ethnohistory* y se fundó la American Society for Ethnohistory. Un grupo de especialistas se reunió con el interés de abordar su objeto de estudio desde distintas perspectivas disciplinarias, sobre todo desde la antropología, la historia y el folclore. Años después, en la década de 1960, Richard Adams observaba que el campo de estudio de la reciente disciplina en aquella nación se orientaba fundamentalmente a "la historia aparte de los indios" y el uso de materiales documentales sobre ellos, con la posibilidad de estudiar otros pueblos con base en los registros escritos.[2]

El caso particular de México presenta un panorama especial: la etnohistoria, como lo expresa Monjarás-Ruiz, es "una disciplina de antigua raigambre y fecunda actividad pragmática e institucional".[3] De manera que, aunque el nombre y la organización científica de esta disciplina se haya generado en la segunda década del siglo xx, su herencia data de milenios; se puede decir que su primer gran impulso fue el encuentro ocurrido a principios del siglo xvi entre dos grandes culturas: la mesoamericana y la europea, representada ésta por los con-

[2] Richard Adams, "Ethnohistoric Research Methods: some Latin American Features", pp. 179-205.

[3] Jesús Monjarás-Ruiz y Ma. Teresa Sánchez Valdés (coords.), "Presentación" *Memoria del Congreso Conmemorativo del X Aniversario del Departamento de Etnohistoria*, p. 7.

quistadores hispanos. La singularidad mexicana en el nacimiento de la etnohistoria radica en el hecho de que no fue sino hasta mediados del siglo xx cuando dio nombre a una tradición de investigación largamente, establecida desde los inicios de la Conquista, sobre escudriñar el pasado mesoamericano y colonial.

Si consideramos que en nuestro país la etnohistoria es la investigación del pasado indígena por los no indígenas, como lo señalan los estudiosos, esta labor comenzó a realizarse poco después de que arribaron los españoles a tierras americanas, "quienes escucharon narraciones orales en náhuatl y refirieron así, por primera vez, una historia de pueblos sin escritura alfabética, contada con el alfabeto del castellano".[4]

Los escritos de frailes como Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente (Motolinía), Diego de Durán, Juan de Tovar, Bartolomé de Las Casas, Gerónimo de Mendieta, José de Acosta o las obras de funcionarios reales como Alonso de Zorita, quien hizo la descripción más amplia de las condiciones sociales y económicas del mundo prehispánico, podrían considerarse las primeras páginas de la actual etnohistoria mexicana.

En nuestro país esta disciplina "reconoce a sus precursores en los sabios –*tlamantinime*– que sobrevivieron a la conquista y en los misioneros católicos, que conjuntaron esfuerzos para rescatar la historia prehispánica y escribirla en caracteres latinos y pictográficos. Los documentos que produjeron constituyeron las principales fuentes para la historiografía de los siglos posteriores […]".[5]

La colonización y conversión de las regiones americanas en provincias de España produjo, desde entonces, diversas corrientes sobre los contenidos de las crónicas y de los distintos documentos que se generaron. La historia indígena fue narrada a su propio modo, por medio de la tradición oral y con la escritura pictográfica que hoy conocemos como "códices". Es importante señalar que:

> Una organización fuertemente detallista y centralista como la administración española –señala Jiménez Núñez–, y una relación tan estrecha de lo políti-

[4] Luis Barjau, "La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición", p. 41.

[5] Brigitte Boehm, presentación al libro de Perla Valle Pérez (ed.), *La etnohistoria, metodología y técnicas*, p. 4.

> co, lo religioso, lo económico y todas sus implicaciones como caracterizaba a la cultura española del siglo XVI, produjeron una acumulación de datos a lo largo de un periodo muy largo que no encuentra paralelo en ninguna otra situación histórica.[6]

El enfoque antropológico en el estudio de estos registros originó en nuestro país la convergencia de la etnología con la historia; la primera surgió para entender la cultura de los grupos étnicos contemporáneos y necesitó analizar la dimensión histórica de estos pueblos. Muchos colegas están de acuerdo en que este encuentro, esta coyuntura, dio origen a la etnohistoria.

Jiménez Núñez expresa que el etnohistoriador es, por lo tanto, "un antropólogo de archivo" y un historiador de la cultura; por ello, su trabajo consiste en observar la "línea base sobre la cual se desarrollará el proceso de contacto y cambio", es decir, la situación en la que se encontraban los pueblos americanos antes de su contacto con el mundo occidental.[7]

En los archivos: "ha quedado como partida en mil pedazos la fotografía instantánea masiva de contacto cultural que no tiene paralelo en la historia […] reconstruir esa fotografía es una de las tareas específicas del etnohistoriador".[8] A partir de entonces, se definió el trabajo del etnohistoriador: el estudio de las crónicas, las fuentes documentales y pictográficas –los códices– y, en general, los archivos producidos a lo largo del tiempo, tanto en España como en América. El estudio de esos documentos ha permitido seguir el desarrollo de una cultura, especialmente indígena pero modificada por el contacto.

En otras palabras, con el estudio de estos registros ha sido posible conocer la suerte que corrieron los descendientes de los constructores de las florecientes ciudades y pueblos del pasado indígena y también rastrear cuáles fueron los procesos de cambio que se registraron en la población nativa y al mismo tiempo, pero de distinta manera, en la población de origen africano y en los propios conquistadores.[9]

[6] Alfredo Jiménez Núñez, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", p. 175.

[7] Alfredo Jiménez Núñez, art. cit., p. 168.

[8] *Ibid.*, p. 195.

[9] Bárbara Dahlgren, "Problemas actuales de la etnohistoria mexicana", pp. 1-2.

Un aspecto de vital importancia al trabajar las fuentes escritas del México antiguo es considerar que los documentos históricos reflejan el espíritu de la época en que fueron realizados; de ahí la necesidad de someter dichas fuentes a una crítica rigurosa, intentando comprender los modos de una sociedad que transita de una realidad a otra.

Broda, por su parte, señala:

> La crítica de fuentes consiste: *a)* en el aspecto técnico de ver quién le copió a quién y hasta qué punto la fuente es auténtica y de buena calidad [...] *b)* también es muy importante el aspecto de la evolución de la mentalidad de los cronistas y ver de qué manera influyó el ambiente cultural en que vivían en la redacción de sus obras.[10]

Además, al llevar cabo una investigación etnohistórica se debe tener presente que cualquier discurso escrito o verbal es una interpretación de la realidad. La inmensa mayoría de los documentos con los que se trabaja fueron producidos por españoles; por tanto, lo que nos dicen es la versión española de la historia conforme a sus creencias religiosas, básicamente católicas, a su ideología colonizadora y a sus intereses particulares.

Por varias décadas los etnohistoriadores han trabajado en archivos federales, estatales, municipales, parroquiales y privados. Esto ha motivado que se les califique coloquialmente como "antropólogos de archivo"; hay razón en ello. Sin embargo, en la actualidad los etnohistoriadores han ampliado su horizonte académico e interdisciplinario y han trascendido los límites que los documentos imponen, como quedó demostrado en Problemas del Pasado Americano. Congreso Internacional de Etnohistoria Americana, realizado en Taxco de Alarcón, Guerrero, del 25 al 29 de octubre de 2011.

[10] Johanna Broda, "El ambiente sociocultural e intelectual de los cronistas y la crítica de fuentes del siglo xvi", p. 10.

CONSTRUYENDO LA ETNOHISTORIA MEXICANA

En nuestro país, pueden mencionarse como antecedentes de los estudios documentales los trabajos realizados por Francisco Javier Clavijero a finales del siglo XVIII, y para el XIX y principios del XX se cuenta con las obras de José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso, Manuel Orozco y Berra, Alfredo Chavero y Nicolás León.

Sin embargo, fue en el Seminario sobre Etnología y Antropología Social de la América Media, efectuado en Nueva York en 1949 bajo los auspicios de la Viking Fund, donde se planteó la premisa de que "el descubrimiento y la conquista de América constituyen el más importante fenómeno de contacto entre culturas que haya existido", lo que llevó a un grupo de investigadores a reflexionar sobre la necesidad de tener un conocimiento más profundo de las transformaciones que las culturas nativas americanas sufrieron a partir del siglo XVI, como consecuencia de la conquista y colonización realizadas por los hispanos.

Algunos de los participantes en esta reunión, como Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff y otros, señalaron la necesidad de estudiar el trasfondo colonial de Mesoamérica. En ese seminario se planteó el hecho de que había estudiosos dedicados a la investigación arqueológica y etnológica; no obstante, el periodo intermedio –llamado "la etnografía del precontacto" y la "etnografía del periodo del contacto"– no se había considerado en los trabajos de la época. Kirchhoff expresó: "Es muy importante, pues un mejor entendimiento del presente se basa en un mejor entendimiento del pasado".[11]

Esto repercutió en el medio antropológico mexicano en la década de 1950. Investigadores nacionales y algunos extranjeros coincidieron en una situación evidente a todas luces: las sociedades que habitaron el México antiguo, desde el Posclásico hasta el momento del contacto hispano, así como los tres siglos del Virreinato, requerían mayor atención en su estudio, y para trabajar en ello se contaba

[11] Los planteamientos y las propuestas derivados de este seminario se integraron en la publicación "Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America", publicado por Sol Tax en 1952.

con un valioso acervo documental. La necesidad de contar con una disciplina antropológica que se dedicara a estas investigaciones y a formar especialistas en este nuevo campo propició el resurgimiento de la etnohistoria dentro del marco institucional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (enah). La práctica de esta especialidad en forma explícita data de 1950 a 1952. En 1953 se formó un grupo de becarios de esta escuela para especializarse en historia antigua de México. Al año siguiente (1954) se llevó a cabo la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología sobre el Valle de México y se incluyó en ella una sección de etnohistoria. Para 1955 los becarios mencionados, apoyados por Wigberto Jiménez Moreno, decidieron crear la especialidad de etnohistoria,[12] y lo lograron; en ese año se creó como subespecialidad de la etnología, y no fue sino hasta 1960 cuando tuvo su primer programa, aunque seguía supeditada a esa especialidad. Por fin, en 1973, se independiza y se establece en la enah la licenciatura de etnohistoria.

En el *Anuario* de la enah se publicó que la etnohistoria tendría como objeto de estudio un determinado momento cultural dentro de un tiempo y espacio dados. Se trataba de desarrollar métodos y objetivos históricos, arqueológicos y etnológicos con referencia en las formas del México prehispánico y colonial dentro de una concepción general de la antropología.[13]

El marco institucional ha dotado a la etnohistoria de precisión en sus objetivos y continuidad en sus programas. Con la creación de la licenciatura de esta disciplina antropológica en la enah se ha contribuido a la formación de nuevas generaciones de investigadores, a llenar lagunas del conocimiento, a discutir nuevos problemas y a enfrentar los actuales desafíos que la realidad social y la investigación plantean hoy a la sociedad mexicana.

A partir de los años setenta del siglo xx las investigaciones antropológicas diacrónicas y sincrónicas fueron desarrolladas por destacados estudiosos, a quienes se les ha considerado los precursores de los trabajos etnohistóricos; entre ellos están Wigberto Jiménez Moreno,

[12] Carlos Martínez Marín, "La etnohistoria: un intento de explicación", p. 17.
[13] Véase *Anuario*, pp. 15-16, y *Rediseño curricular*, pp. 95-103.

Carlos Martínez Marín y Bárbara Dahlgren; luego le siguieron Pedro Carrasco Pizana, Jesús Monjarás-Ruiz y Perla Valle Pérez. A todos ellos se les recordó y rindió homenaje en el mencionado Congreso Internacional de Etnohistoria Problemas del Pasado Americano.

DEPARTAMENTO DE ETNOHISTORIA, 1977-1989

El mundo antropológico de los años setenta se tornaba cada vez más complejo y se planteaban diferentes caminos para las investigaciones del proceso histórico que había conformado la República Mexicana. Surgieron nuevas instituciones que permitieron la consolidación de la etnohistoria en México, entre ellas el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH, actualmente Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS], fundado en 1974).

En ese contexto, se abrieron nuevos foros para la joven disciplina: en el Primer Encuentro de Historiadores Latinoamericanos realizado en la Ciudad de México en 1975 se presentó la Mesa Redonda sobre Etnohistoria Andina y Mesoamericana. Al año siguiente, en el Tercer Encuentro de Historiadores de Provincia, los estudiantes de la ENAH, siguiendo la línea señalada por el maestro Carlos Martínez Marín, participaron con nuevas propuestas para el quehacer etnohistórico.

Pérez-Rocha expresa que "la gama de ideas generadas en esta década en torno a la etnohistoria impulsó el interés por su problemática teórica y metodológica dentro del INAH y otras instituciones afines".[14]

Todo este movimiento académico favoreció la creación, dentro de un marco institucional, del Departamento de Etnohistoria, con su propio espacio en el INAH, para continuar y promover las investigaciones en ese campo.

Un primer intento para fundarlo surgió en 1976, cuando el profesor Wigberto Jiménez Moreno presentó una propuesta con los objetivos y

[14] Emma Pérez-Rocha y Jesús Monjarás-Ruiz (coords.), "Diez años del Departamento de Etnohistoria", p. 21.

finalidades que debería cubrir la nueva dependencia. Sin embargo, no se logró respuesta alguna por parte de las autoridades en ese momento. No fue sino hasta el año siguiente cuando Bárbara Dahlgren, basándose en el proyecto de Jiménez Moreno, sugirió a Gastón García Cantú, entonces director del inah, la creación de un centro de estudios etnohistóricos donde se desarrollarían estudios sobre la cuenca de México.

En esa ocasión la respuesta fue positiva y el 1° de julio de 1977 se creó el Departamento de Etnohistoria, quedando al frente de la jefatura la propia Dahlgren con un equipo académico interdisciplinario: etnohistoriadores, arqueólogos, historiadores y antropólogos sociales que trabajaron no sólo los valles centrales del territorio nacional, sino también regiones fuera de ellos.

Los trabajos que se llevaron a cabo en el Departamento de Etnohistoria tendieron, en parte, a desarrollar ideas ya planteadas por Paul Kirchhoff, Pedro Carrasco, Pedro armillas, angel Palerm y William T. Sanders, derivadas de propuestas del materialismo histórico aplicadas a la problemática del México prehispánico y colonial. En ellos se consideró fundamentalmente el aprovechamiento de las fuentes primarias indígenas y españolas y de los documentos de archivo en la investigación de los estudios de caso, materiales que no habían sido considerados de forma común.[15]

Surgieron entonces nuevos proyectos individuales y colectivos para el estudio de diferentes áreas y grupos étnicos del territorio nacional; el aspecto temporal se ampliaba cada vez más para abarcar desde el remoto pasado prehispánico hasta la realidad social de la población mexicana contemporánea.

Siguiendo un orden cronológico, el primer estudio interdisciplinario y colectivo de etnohistoriadores del nuevo centro de trabajo con los arqueólogos se llevó a cabo a principios de 1978. El Comité Coordinador del Proyecto Templo Mayor propuso a la titular del nuevo departamento el estudio de diversas fuentes documentales del siglo xvi que complementaran las investigaciones arqueológicas realizadas sobre el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. En este proyecto

[15] Jesús Monjarás-Ruiz, "A veinte años de la Dirección de Etnohistoria", p. 72.

participaron Bárbara Dahlgren, Emma Pérez-Rocha, Perla Valle Pérez y Lourdes Suárez Diez.

Para lograr los objetivos del proyecto se llevó a cabo el "análisis de 21 fuentes escritas por testigos presenciales, por descendientes de la nobleza indígena, por funcionarios de la corona española y por frailes y clérigos".[16] Esta experiencia de constatar los materiales documentales con los materiales arqueológicos culminó con la publicación de la obra *Corazón de Copil*, editada por el INAH en 1982. En ese mismo año Emma Pérez-Rocha quedó al frente del Departamento de Etnohistoria y continuó con el proyecto original de la cuenca de México, aunque no se consolidó de manera colectiva; de hecho, predominaron los proyectos individuales con diferentes temáticas y distintos enfoques teórico-metodológicos.

Otro acto significativo, que proyectó el interés de los etnohistoriadores por las fuentes documentales, fue el Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl que se realizó en 1983 en el Museo Nacional de Antropología.

Jesús Monjarás-Ruiz fue nombrado nuevo titular del Departamento de Etnohistoria en 1983; siguiendo con los proyectos colectivos, se llevaron a cabo tres obras con carácter de divulgación: *Mesoamérica y el centro de México*, *Mitos cosmogónicos del México indígena* y *Los arqueólogos frente a las fuentes*. En ellas se reunieron diversos trabajos sobre estos temas. La primera fue coordinada por Rosa Brambila Paz, Emma Pérez-Rocha y Jesús Monjarás-Ruiz; la segunda por este último, y la tercera estuvo a cargo de las dos primeras. Las obras fueron publicadas por el INAH en 1985, 1987 y 1996, respectivamente.

La magna empresa editorial emprendida por Carlos García Mora entre 1984-1987 fue *La antropología en México (panorama histórico)*, que "respondió a la inquietud del medio antropológico por contar con una visión global del desarrollo de la antropología en el país". Para ello, convocó a numerosos investigadores especialistas de las distintas disciplinas antropológicas. La obra se publicó en 1987 y consta de 15 volúmenes, en los cuales se da cuenta de las instituciones, los perso-

[16] Emma Pérez-Rocha y Jesús Monjarás-Ruiz (coords.), *op. cit.*, pp. 22-23.

najes y las corrientes determinantes del desarrollo de la antropología en México.

En 1989 se cambió el nombre del Departamento de Etnohistoria por Dirección de Etnohistoria, y siguió como titular Jesús Monjarás-Ruiz hasta 1998, quien, en el 20 aniversario de su creación, presentó la relación de los investigadores que integraban este centro de trabajo, sus proyectos y las publicaciones realizadas durante ese lapso.[17]

Es importante destacar un proyecto que se llevó a cabo conjuntamente por la Dirección de Etnohistoria y la Universidad de las Américas de Puebla (udlap): la edición crítica de las Obras de Robert H. Barlow, en la que participaron Elena Limón por la universidad y María de la Cruz Paillés por el inah; el coordinador fue el propio Jesús Monjarás-Ruiz. El trabajo final se presentó en siete volúmenes.[18]

A finales de 1998 asumió el cargo de director Luis Barjau Martínez, quien promovió la creación del seminario interno "Conceptos, métodos y teorías de la etnohistoria" y el seminario externo "Visión hispana de la etnohistoria", ambos aún vigentes. El objetivo principal de estos cursos ha sido establecer un intercambio académico permanente con especialistas en la investigación etnohistórica, tanto de instituciones nacionales como extranjeras.

La participación de numerosos colegas de diferentes estados de la República Mexicana y del exterior, principalmente de España, los Estados Unidos, Francia, Holanda y Perú, ha sido entusiasta y propositiva, al compartir con los integrantes de la Dirección de Etnohistoria las experiencias, problemáticas, avances y logros obtenidos en el desarrollo de sus proyectos de investigación, así como nuevas propuestas en el quehacer etnohistórico. Un aporte significativo de estos seminarios fue la publicación del libro colectivo *La etnohistoria de México. Integración y desintegración* (2004).

Con motivo del 25 aniversario de la Dirección de Etnohistoria, se organizó el congreso "Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo", cuyos trabajos se integraron en la publicación respectiva (2006). Ambas publicaciones fueron coordinadas por el propio Barjau. También

[17] Jesús Monjarás-Ruiz, art. cit., pp. 73-76.
[18] *Ibid.*, p. 76.

durante su gestión se concluyeron y presentaron otras obras de los proyectos individuales de la dirección.[19] Cabe destacar la edición del códice mexicano *La Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, cuyo original se encuentra en la Universidad de Tulane, en los Estados Unidos. El estudio preliminar lo hizo Perla Valle y la paleografía y traducción del náhuatl Rafael Tena. Se propuso y se aceptó la reedición del libro *Corazón de Copil*. Además, Barjau coordinó el volumen *Antropología e historia mexicanas*, en homenaje a Fernando Cámara Barbachano, y se publicó su libro *Pasos perseguidos. Ensayos de antropología e historia de México*.

En 2004 Lourdes Suárez Diez fue nombrada directora de este centro de trabajo y durante esa etapa se llevaron a cabo diversas actividades académicas; entre ellas, el congreso "Diálogos con la etnohistoria", coordinado por Amalia Attolini y Perla Valle. Los trabajos presentados integran el libro *Experiencias y testimonios etnohistóricos*.

El proyecto fotográfico planteado por Suárez como gráfica itinerante "Conchas y caracoles. Ese universo maravilloso", ha recorrido diversos estados de la República Mexicana, presentándose en instituciones federales y estatales. Cada exposición se ha acompañado con conferencias impartidas por la investigadora. En 2004, con motivo del 14th International Congress of European Anthropological Association, se exhibió en la ciudad de Komotini, Grecia.

Con motivo de los 30 años de la Dirección de Etnohistoria (2007) se creó una página web para dar a conocer las investigaciones y los trabajos publicados por los académicos de esta dirección, y como un medio de comunicación con las personas interesadas en los temas de los proyectos.

Entre los libros publicados en esta etapa están las obras colectivas: *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales* (2008), coordinada por Celia Islas, María Teresa Sánchez y Lourdes Suárez, y *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual* (2008), cuya coordinación estuvo a cargo de Lourdes Suárez, Rosa Anzaldo y Marta Muntzel.

[19] Véase en el anexo la lista de publicaciones.

Por su parte, Suárez publicó el libro *Conchas, caracoles y crónicas*, y se reeditó *Conchas y caracoles. Ese universo maravilloso*.

Dora Sierra presentó *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón* y Gilda Cubillo *Los dominios de la plata. El precio del auge, el peso del poder. Los reales de minas de Pachuca a Zimapán, 1552-1620*. Se editaron *Los otomíes en la mirada de Ángel Garibay*, coordinado por Rosa Brambila Paz, y *Caleidoscopio de alternativas. Estudios culturales desde la antropología y la historia*, bajo la coordinación de la misma Brambila y Rosa María Crespo.

A principios de 2009 Dora Sierra Carrillo asumió el cargo de directora. Entre las actividades académicas que se han llevado a cabo están la continuidad de los seminarios interno y externo y el homenaje a Wigberto Jiménez Moreno, en coordinación con la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Se estableció, además, un vínculo con la licenciatura de etnohistoria de la enah, mediante el curso "Experiencias etnohistóricas" impartido por los investigadores de la dirección.

Se han presentado hasta ahora las siguientes obras: *La arquitectura de Mesoamérica y la Gran Chichimeca*, de Beatriz Braniff; *Caminos y mercados de México*, coordinada por Amalia Attolini y Jeanet Long; Rosa Brambila presentó *El Códice de Jilotepec (Estado de México)*, *Rescate de una historia. La religión mexica*, *Catálogo de dioses*, *Anales de Cuauhtitlán* y *Mitos e historias de los antiguos nahuas* fueron los trabajos publicados por Rafael Tena; Lourdes Suárez terminó su libro *La joyería de concha de los dioses mexicas*, y Carlos García Mora rescató y sacó a la luz la sonoridad de San Antonio Charapan: *Soy del barrio de Santiago*, con la edición del libro y disco respectivos. Teresa Serrano presentó su libro *Sobre religión y cultura del México virreinal*.

El último número de *Diario de Campo* de 2011 fue dedicado a etnohistoria y patrimonio, con artículos de académicos de la dirección.

Cabe mencionar la intervención de los investigadores en el diplomado "Peritaje en ciencias antropológicas" de la Coordinación Nacional de Antropología y en las actividades organizadas por la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas y la Sociedad Mexicana de Estudio de las Religiones.

Finalmente, es importante destacar que, como respuesta a diversas inquietudes profesionales de los investigadores de la Dirección de

Etnohistoria, se organizó el Congreso Internacional de Etnohistoria Americana, Problemas del Pasado Americano, efectuado en la ciudad de Taxco de alarcón, Guerrero, del 25 al 28 de octubre de 2011. Los trabajos presentados en dicho congreso integran la presente publicación.

Los actuales proyectos de los investigadores de la Dirección de Etnohistoria son los que se presentan a continuación:

Amalia Attolini Lecón, "Las rutas de comercio, los mercados y la cocina en México: producción regional e intercambio"; Rosa Margarita Brambila Paz, "Memorias piadosas de la nación indiana" y "La provincia de Jilotepec"; Beatriz Braniff Cornejo, "La arqueología de Occidente (la Cihuatlampa y el antiguo Occidente de México)"; Eduardo Corona Sánchez, "La conquista del Cem Anáhuac y la defensa de Tenochtitlan"; Gilda Moreno Cubillo, "Población, grupos sociales y domésticos en Coyoacán y San Ángel en las postrimerías coloniales", proyecto editorial; Celia Islas Jiménez, "Los sistemas de trabajo en el Occidente de Nueva Galicia" y "Vida y obra de Wigberto Jiménez Moreno"; María Teresa Neaves Lezama, "La indumentaria en los personajes de las Piedras del Ex Arzobispado y de Tizoc"; Emma Pérez-Rocha, "Etnohistoria socioeconómica de Tacuba y Coyoacán"; María Teresa Sánchez Valdés, "Etnohistoria de Ecatepec, siglos XVI y XVII", proyecto editorial; Teresa Eleazar Serrano Espinosa, "La provincia de San Alberto de Indias. Historia y cultura"; Dora Sierra Carrillo, "Las plantas sagradas en códices del centro de México"; Lourdes Suárez Diez, "Los ornamentos de concha en los dioses mexicanos", documento electrónico multimedia, y "Gráfica itinerante del trabajo de concha prehispánico"; Rafael Tena Martínez, "Edición crítica del texto del *Códice Aubin*".

Las investigaciones que se realizan en la Dirección de Etnohistoria cumplen rigurosamente con los criterios académicos exigidos, aportan soluciones a los problemas que abordan e incluso sacan a la discusión nuevos enfoques metodológicos o plantean hipótesis novedosas que constituyen un valioso aporte a la antropología mexicana.

Es importante destacar la constante participación de los investigadores de este centro de trabajo en congresos nacionales e internacionales, donde presentan sus temas de estudio y realizan un intercambio académico que ha propiciado el trabajo interdisciplinario.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N., "Ethnohistoric Research Methods: Some Latin American Features", *Ethnohistory*, vol. 9, núm. 2, Amherst, Nueva York, 1962, pp. 179-205.

Anuario, enah, México, 1975.

Barjau Martínez, Luis, "La etnohistoria. Reflexiones y acotaciones en torno a su definición", *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, México, 2002, pp. 40-53.

Boehm de Lameiras, Brigitte, "Presentación", en Perla Valle (ed.), *La etnohistoria. Metodología y técnicas*, Centro de Estudios Antropológicos-El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1995.

Broda, Johanna, "El ambiente sociocultural e intelectual de los cronistas y la crítica de fuentes del siglo xvi", *Apuntes de Etnohistoria*, época 1, núm. 1, enah, México, 1976.

Cedeño, Nicolás Jaime, María Elena Jiménez Zaldívar y Gumersindo Vera, *Rediseño curricular*, enah, México, 2006.

Dahlgren, Bárbara, "Problemas actuales de la etnohistoria mexicana", ponencia presentada en la Reunión Nacional de Antropólogos y Sociólogos, México, 18 y 19 de junio de 1976.

Dahlgren, Bárbara, Emma Pérez-Rocha, Lourdes Suárez Diez y Perla Valle (coords.), *Corazón de Copil*, inah, México, 1982.

Jiménez Núñez, Alfredo, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, núm. 1, 1972, pp. 163-196.

Martínez Marín, Carlos, "La etnohistoria: un intento de explicación", en *Anales de Antropología*, vol. XIII, México, pp. 161-184, y en *Apuntes de Etnohistoria*, época 1, núm. 1, enah, México, 1976, pp. 5-25.

Monjarás-Ruiz, Jesús, "A veinte años de la Dirección de Etnohistoria", *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, México, abril-junio de 1998, pp. 71-77.

Monjarás-Ruiz, Jesús, y María Teresa Sánchez Valdés (coords.), "Presentación", *Memoria del Congreso Conmemorativo del X Aniversario del Departamento de Etnohistoria*, Departamento de Etnohisoria, inah, México, 1988 (Cuadernos de Trabajo, núm. 4).

Pérez-Rocha, Emma, y Jesús Monjarás-Ruiz (coords.), "Diez años del Departamento de Etnohistoria", en Jesús Monjarás-Ruiz y María Teresa Sánchez (coords.), *Memoria del Congreso Conmemorativo del X Aniversario del Departamento de Etnohistoria*, Departamento de Etnohisoria, INAH, México, 1988 (Cuadernos de Trabajo, núm. 4).

Rediseño curricular, ENAH, México, 2006.

Sol Tax y miembros del Viking Found Seminar of Middle american Ethnology, "Heritage of Conquest: Ethnology of Middle American", *Library of Latin American History and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952.

Weigand, Phil, "Seminario de etnohistoria" (inédito), 1995.

Anexo
Publicaciones recientes de los investigadores de la Dirección de Etnohistoria

Amalia Attolini Lecón

2003 "Visión hispana de la etnohistoria: reflexión sobre sus enfoques", *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491), pp. 21-29.

2006 "El tianguis, aromas de convite y vida del México prehispánico y colonial", en Luis Barjau Martínez (coord.), *La etnohistoria en México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, Serie Etnohistoria), pp. 253-290.

2007 y Rosa Brambila Paz, "Intercambio y fronteras en el Posclásico Tardío de Mesoamérica", en Andrés Medina Hernández y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH, México.

2010a "Intercambio y caminos en el mundo maya prehispánico", en Amalia Attolini Lecón y Janet Long Towell (coords.), *Caminos y mercados de México*, INAH/UNAM, México, pp. 51-78.

2010b "El cacao: una delicia mesoamericana", en *1er Festival del Chocolate: Origen y Sabor*, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, noviembre, pp. 42-47.

2010c y Janet Long Towell (coords.), *Caminos y mercados de México*, INAH/UNAM, México.

2011 "Cuentas, dares y tomares del cacao: delicia, convite, rito mesoamericano. Aspectos Antropológicos", *Revista Digital Universitaria*, vol. 12, núm. 4, UNAM, México, abril, pp. 1-22.

2015 "El jade. Contorno y contenido", en Dora Sierra (coord.),

Experiencias y testimonios etnohistóricos, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 43-60.

Rosa Margarita Brambila Paz

1998 y Rubén Cabrera (coords.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, INAH, México (Científica, núm. 366, Serie Arqueología).

2002 (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Instituto Mexiquense de Cultura-Gobierno del Estado de México, Toluca, (Biblioteca de los Pueblos Indígenas).

2006a (coord.), *Los otomíes en la mirada de Ángel María Garibay*, Instituto Mexiquense de Cultura-Gobierno del Estado de México, Toluca (Biblioteca de los Pueblos Indígenas).

2006b y Ana María Crespo (coords.), *Caleidoscopio de alternativas. Estudios culturales desde la antropología y la historia*, INAH, México.

2010 *Códice de Jilotepec (Estado de México). Rescate de una historia*, INAH/Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México, Estado de México (Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, Colección Mayor del Estado de México: Patrimonio de un Pueblo).

2015 "Obstáculos para el estudio de la historia prehispánica otomí en Jilotepec", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 107-128.

Beatriz Braniff Cornejo

2011 *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*, INAH, México.

2015 "Nueva visita a la Gran Chichimeca", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 61-88.

Eduardo Corona Sánchez

1991 "La formación del Estado acolhua", *Antropológica*, año 1, núm 3, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, enero-marzo, pp. 19-29.

1992a "Respuesta histórica a la Conquista", *¿Qué hacer con 550 años*

de historia? Tercer simposium, CIESAS/UAEM-Academia de Historia, Estado de México, pp. 180-187.

1992b "Conquista y colonización de América ¿aniversario del quinto centenario?", *Pumapunku*, Centro de Investigaciones Antropológicas, Tiwanaku, núm. 3, La Paz, Bolivia, pp. 47-56.

1992c "Eres un indio (efectos de la conquista)", *Ce-Acatl. Revista de la cultura de Anáhuac*, núm. 28, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl, México, septiembre-octubre, pp. 7-12.

1994 "La historia social del indio", *Ce-Acatl. Revista de la cultura de Anáhuac*, núm. 62, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl, México, junio, pp. 17-22.

1994b "Pintura mural y escritura en Teotihuacan", *Mirada Antropológica*, vol. 1, núm 2, FFYL/BUAP, Puebla, abril-junio, pp. 31-42.

1995 y Luis Alfonso González, "Algunas consideraciones etnoarqueocosmogónicas en el estudio de los entierros humanos prehispánicos: el caso de Teotihuacan", en Rosa María Ramos Rodríguez y Sergio López Alonso, *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 5, Asociación Mexicana de Antropología Biológica/UNAM/INAH, pp. 111-121.

1997 y Ernesto Meneses, *Las estelas de los vencidos. Los señores del Cerro del Jaguar*, Universidad Iberoamericana, México.

2000 "Territorio y Estado en Teotihuacan, los topónimos de Chiconauhtla", en Ma. Elena Ruiz Gallut (ed.), *Primera Mesa Redonda de Teotihuacan. Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, INAH, México, pp. 371-397.

2001 y José Antonio Contreras, Nicolás García y Eduado Corona Sánchez (coords.), *Antropología, historia, patrimonio y sociedad. Primer Coloquio de Patrimonio Cultural*, Cámara de Diputados-Comisión de Cultura/Delegación Sindical de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH/LVIII Legislatura, México.

2002a "Xilonen, Tlazolteotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana", en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (eds.), *Iconografía Mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, INAH, México, pp. 83-96.

2002b "Arqueohistoria en México", en Argelia Montes y Beatriz Zúñiga (coords.), *Pasado y futuro en la arqueología en el Estado de México. Homenaje a Román Piña Chan*, INAH, México, pp. 235-248.

2003a y Sergio López, "Morir para hacer vivir. La occisión ritual en la antigua Cholula", *Mirada Antropológica*, nueva época, núm. 1, FFYL/BUAP, Puebla, enero-julio, pp. 2-8.

2003b "Cerro Sechín y Monte Albán: las relaciones meso-suramericanas", *Observatorio Astronómico*, Quito, Ecuador (entregada para su publicación, 2014).

2003c "30 años de quehacer etnohistórico en el INAH", *Vorágine. Versión Etnohistórica*, publicación independiente de los estudiantes de la licenciatura en Etnohistoria de la ENAH, núm. 4, México, pp. 54-60.

2004a "La integración de áreas en la conformación del modo de producción americano", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 291-334.

2004b y José Concepción Jiménez López, "El sacrificio y la muerte en Filobobos, Veracruz. Un ensayo iconográfico", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, INAH, México (Científica, Serie Antropología Social), pp. 169-190.

2006a "El papel de Chiconauhtla en la formación social teotihuacana", *Tezontle. Boletín del Centro de Estudios Teotihuacanos*, núms. 16-17, INAH, México, junio-julio, pp. 17-21.

2006b "La defensa de Tenochtitlan", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 101-116.

2008a "Las actas de cabildo de la Villa Rica de la Vera Cruz (1519)", en Celia Islas Jiménez, María Teresa Sánchez Valdés y Lourdes Suárez Diez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp. 91-104.

2008-2009. "La rebelión de los comuneros, la rebelión del Totonacapan y la fundación de la Villa Rica de la Veracruz, 1519", *Revista de Política y Cultura: La verdadera Cruz*, México, año 1, núm.1, 20 pp.

2009a "Actas de cabildo, Villa Rica de la Veracruz, 1519. La conciencia histórica de la Conquista", *Ollin*, nueva época, núm. 6, Centro INAH-Veracruz, Veracruz, pp. 25-42.

2009b "Teotihuacan - etnohistoria de contrastes, patrimonio o mercancía", *Vorágine. Versión Etnohistórica*, publicación independiente de los estudiantes de la licenciatura en Etnohistoria de la ENAH, núm. 6, pp. 38-48.

2009c "El maestro Plácido Villanueva Peredo, un gran divulgador de la cultura xochimilca", *Disfruta Xochimilco Ayer y Hoy*, revista independiente de difusión cultural, núm.19, Xochimilco, México, pp. 3-4.

2009d "La región de los lagos y la defensa de Tenochtitlan I", en *Disfruta Xochimilco Ayer y Hoy*, revista independiente de difusión cultural, núm. 19, Xochimilco, México, pp. 10-13.

2009e "La región de los lagos y la defensa de Tenochtitlan II", *Disfruta Xochimilco Ayer y Hoy*, revista independiente de difusión cultural, núm. 20, Xochimilco, México, pp. 6-9.

2009f "La región de los lagos y la defensa de Tenochtitlan III", *Disfruta Xochimilco Ayer y Hoy*, revista independiente de difusión cultural, núm. 21, Xochimilco, México, pp. 10-13.

2010a "Poblamiento temprano y modos de producción en Mesoamérica", en José Concepción Jiménez y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *III Simposio Internacional. El Hombre Temprano en América*, IIA-UNAM/INAH/Museo del Desierto, México, pp. 75-101.

2010b "Cerro Sechín y Monte Albán, las relaciones interétnicas y la formación del Estado en Mesoamérica y el área andina", *1er Encuentro Académico Internacional. Deidades, Paisaje y Astronomía en la Cosmovisión Andina y Mesoamericana*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú (en prensa).

2011 "Los enconchados de la conquista. Otra visión de los vencidos", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, *Etnohistoria y patrimonio*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, octubre-diciembre, pp. 41-49.

2012a "Identidad y construcción del modo de producción americano", *1er Seminario Internacional Andino Mesoamericano*, Universidad de San Marcos, Lima, Perú (presentada para su publicación).

2012b "Perla Valle y la conciencia histórica de los pueblos mesoamericanos", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 8, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, abril-junio, pp. 51-57.

2013a "Sociedad, etnia e identidades culturales. Etnia, identidad y patrimonio", *Revista de Antropología*, publicación oficial de la Escuela Académico Profesional de Antropología-Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, núm. 7, enero, pp. 103-112.

2013b y Amaceli Lara, "In Teotihuacan Tlapatini", en Lilia Escorcia Hernández y Rebeca Herrera (eds.), *Estudios de antropología biológica*, vol. XVI, UNAM/INAH/Asociación Mexicana de Antropología, Oaxaca, México, pp. 847-870.

Gilda Cubillo Moreno

1999 "El coleccionismo y la compra-venta de bienes culturales en México", en Hector Díaz Polanco (dir.), *Memoria*, revista mensual de política y cultura, núm. 128, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México, octubre.

2001 y Carlos García Mora y Cuauhtémoc Velasco, "Investigación y patrimonio cultural", en José Antonio Contreras, Nicolás García *et al.* (coords.), *Antropología, historia, patrimonio y sociedad. Primer Coloquio de Patrimonio Cultural*, Cámara de Diputados-Comisión de Cultura/Delegación Sindical de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH/LVIII Legislatura, México, pp. 167-178.

2002b "Coleccionismo y museos: el coleccionismo y la compra-venta de bienes culturales en México", en José Antonio Contreras, Nicolás García *et al.* (coords.), *Antropología, historia, patrimonio y sociedad. Primer Coloquio de Patrimonio Cultural*, Cámara de Diputados: Comisión de Cultura, y Delegación sindical de profesores de investigación científica y docencia del INAH/LVIII Legislatura, México, pp. 369-374.

2003 "Fuentes para el estudio de la sociedad colonial en la época borbónica: los padrones del siglo XVIII", *Diario de Campo*, vol. 60, *Parteras, vivencias y contrastes*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, pp. 30-33.

2004a "Introducción", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 9-27.

2004b "Réquiem por los Istolinque, caciques de la nobleza indígena del Coyoacán colonial", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 81-111.

2006a *Los dominios de la plata. El precio del auge, el peso del poder. Los reales de minas de Pachuca a Zimapán, 1552-1620*, INAH, México (Divulgación).

2006b "La composición del Coyoacán colonial en los padrones borbónicos: grupos domésticos y sociales", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 139-164.

2007 "La minería colonial de Pachuca a Zimapán: impacto e integración económica regional, 1552-1620", *Diario de Campo*, suplemento, vol. 45, *Historia del subsuelo. Seis siglos de minería en México*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, pp. 8-23.

2012a "Sucesión, herencia y conflicto en el linaje istolinque: caciques de la nobleza indígena del Coyoacán colonial" (primera parte), *Diario de Campo. En memoria de Perla Valle*, nueva época, núm. 8, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, abril-junio, pp. 8-14.

2012b "Sucesión, herencia y conflicto en el linaje istolinque: caciques de la nobleza indígena del Coyoacán colonial" (segunda parte), *Diario de Campo. Treinta años de refugio guatemalteco en México*, nueva época, núm. 9, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, julio-septiembre, pp. 4-13.

2015 "Familias y grupos sociales en Coyoacán y San Ángel, 1779-1812. Visión comparativa. Crónica de un proyecto consumado", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 183-212.

Carlos García Mora

1998a "Un antropólogo purépecha. Entre el estudio del y por el pueblo mexicano y la mexicanística estadounidense", en Mechthild

Rutsch y Carlos Serrano (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, UA-UNAM, México, pp. 51-78.

1998b "Indicios culturales de la república de los naturales de San Antonio Charápani", *Axcan Nican. Aquí y Ahora*, boletín del Consejo Académico de la Dirección de Etnohistoria del INAH, núm. 1, México, julio, pp. 6-7, ils.

1998c "Reseña de *Arqueología, realidades, imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*", *Inventario Antropológico*, anuario de la revista *Alteridades*, vol. 3, Departamento de Antropología-División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-Iztapalapa, México, pp. 179-85.

1998d "Vigencia de la 'cuestión tarasca' en la antropología mesoamericanológica", *Escenarios Antropológicos*, Boletín del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, año 1, núm. 1, Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH, México, marzo, pp. 1 y 4.

1999a "La antropología en el INAH. Responsabilidad científica, necesidad social y legado cultural", *Diario de Campo*, núm. 13, suplemento especial 1, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, julio, pp. 14-16.

1999b "Reseña de *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit*, de Konrad Theodor Preuss", *Inventario Antropológico*, anuario de la revista *Alteridades*, vol. 5, División de Ciencias Sociales y Humanidades-Departamento de Arqueología-UAM-Iztapalapa, México, pp. 180-188.

2000a "Un etnólogo purépecha entre las antropologías mexicana y estadounidense", en Gerardo Sánchez Díaz (ed.), *La hechicería en Charapan, Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas, Morelia (El Hombre y su Tiempo), pp. 9-108, ils.

2001a "Reseña de *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo*, de Marcelo Díaz de Salas", *Diario de Campo*, núm. 29, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, enero-febrero, pp. 29-30.

2001b "'El mundo de la hacienda', reseña del libro *Haciendas, tumultos y trabajadores: Puebla-Tlaxcala, 1778-1798*", *Historias*, revista

de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 44, México, septiembre-diciembre, pp. 126-128.

2001c "México: un pueblo de pueblos. Una visión personal", *Antropológicas*, núm. 18, IIA-UNAM, México, enero-abril, pp. 87-100, il.

2001d "Los grupos peregrinos en el santuario de la virgen de Guadalupe (1970)", en Beatriz Barba de Piña Chan, Catalina Rodríguez Lazcano, Luis Berruecos Villalobos y Luis Barjau Martínez (comps.), *Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*, INAH, México (Científica, núm. 408), pp. 349-360.

2002 "Reseña de *Relación de Michoacán* de fray Jerónimo de Alcalá", *Diario de Campo*, núm. 48, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, pp. 36-37.

2003a "Prólogo", en Claudine Chamoreau y Yolanda Lastra (coords.), *Purépechas de Jarácuaro, Michoacán*, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios-Colmex, México (Archivo de Lenguas Indígenas de México, núm. 25), pp. 7-14.

2003b "Escisión étnica de la historia en la sierra de Michoacán", *Diario de Campo. Etnohistoria: visión alternativa*, suplemento núm. 25, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, abril, pp. 3-7.

2003c y Aída Castilleja, Gabriela Cervera e Hilario Topete, "La comunidad y el costumbre en la región purépecha" investigación de campo Marta Bustamante, Jesús Lara y Karla Villar, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. III, INAH, México (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), pp. 19-110, mapas, CDs., figuras + 4 tablas.

2003d *Ascensión de la Verónica Anzures hasta la sierra de Michoacán*, Ediciones de La Sabana, México, fotografías + un disco fonográfico.

2003e "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 10, núm. 28, México, mayo-agosto, pp. 55-83, 2 fotografías.

2004a "Gobierno de Charápani en el siglo XVI", en Carlos Paredes

Martínez y Marta Terán (coords), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, vol. I, El Colegio de Michoacán/ciesas/Dirección de Estudios Históricos-inah/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Zamora, Michoacán, pp. 91-103.

2004b "El delicioso suplicio de escribir antropología", en Mechthild Rutsch y Mette Marie Wacher (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México* (Científica, núm. 467, Serie Antropología), inah/Universidad Iberoamericana, México, pp. 93-113.

2004c "La configuración histórica del pueblo purépecha", en Luis Barjau Martínez (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, inah, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 179-219.

2005a *Ascensión de la Verónica Anzures hasta la sierra de Michoacán*, 2ª ed. Ediciones de La Sabana, México (Antropológica, núm. 2) fotografías + un cd.

2006a "Escisión étnica de la memoria histórica en la sierra de Michoacán", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, inah, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp.173-181, fotografías.

2006b "'Defensa antropológica de la agricultura campesina 77', reseña de *Cultura y sociedad. Transformaciones en el agro mexicano*, de Alba González Jácome", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XLIX, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 2003-2006, pp. 185-194.

2006c "Lengua y pueblo purépecha", reseña del vol. XIV (2004) de la revista *Tlalocan, Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, julio-diciembre, pp. 140-158.

2007a "Los tarascos: una formación histórica", en Pedro Márquez Joaquín (ed.), *¿Tarascos o p'urhépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio de Michoacán/Universidad Intercultural Indígena de Michoacán/Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha/Fondo Edito-

rial Morevallado, Morelia (Kw'anískuyarhani, núm. 2), pp. 75-85.

2007b "El Proyecto Tarasco cardenista: implicaciones actuales", *Diario de Campo*, núm. 95, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, noviembre-diciembre, pp. 100-115.

2008 "Reseña de *Cultura y agricultura. Transformaciones en el agro mexicano*, de Alba González Jácome", *Inventario Antropológico*, anuario de la revista *Alteridades*, núm. 8, Departamento de Antropología-División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa, México, 2002-2006, pp. 128-135.

2009 "Un pindecuario en la sierra de Michoacán", en Celia Islas Jiménez, María Teresa Sánchez Valdés y Lourdes Suárez Diez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, Serie Etnohistoria), pp. 73-90, dibujos, fotografías.

2010 "La sonoridad musical de San Antonio Charapan", en *Soy del barrio de Santiago. Pirékwecha Tatá Benítueri Charápani anápu* (Pirecuas de Tatá Benito del pueblo de Charapan), libro con disco compacto, Benito Sierra Rosas (comp. y cantante), Cirilo Sierra Hernández (acompañamiento a la guitarra), Julián Martínez Vázquez y Catalina Rodríguez Lazcano (textos), Benjamín Lucas Juárez y Alicia Mateo Manzo (traducción del purépecha), Omar Quijas Arias y Benjamín Muratalla (grabación de campo), Dirección de Divulgación, INAH, México (Testimonio Musical de México, núm. 52), pp. 16-67.

2015 "Entresijos: una experiencia de etnología histórica en el país purépecha", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 251-317.

Celia Islas Jiménez

1998 "Trabajadores y minas en el occidente de Nueva Galicia", *Universidad*, revista trimestral de la Dirección de Vinculación de la Universidad Autónoma de Nayarit, núm. 16, Tepic, abril-junio.

1999a "Relación minería-población en la Nueva Galicia", *Universidad*, revista trimestral de la Dirección de Vinculación de la Universidad Autónoma de Nayarit, núm. 20, Tepic, abril-junio.

1999b "La explotación minera y la población en el occidente de Nueva Galicia", *Universidad*, revista trimestral de la Dirección de Vinculación de la Universidad Autónoma de Nayarit, núms. 21 y 22, Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, julio-diciembre.

2000a *Metalurgia prehispánica y colonial en el oeste de Nueva Galicia*, Fundación Nayarit, Centro INAH-Nayarit/Conaculta, Tepic, (Colección Rescate, núm. 8).

2000b *El real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, Conaculta/INAH, México.

2001 "Producción minera en el occidente del reino de Nueva Galicia", *Antropología,* revista del INAH, nueva época, México, octubre-diciembre.

2002 "Barbro Dahlgren, un aporte etnohistórico", *Diario de Campo*, núm. 2, suplemento, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, agosto, pp. 33-37.

2004 "Desintegración e integración étnica en los reales de minas de la Nueva Galicia", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 237-252.

2006 "Litigio entre un indígena y un minero español por la posesión de una mina", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 183-190.

2008a "Laboreo en las minas de Nueva Galicia", en Rosa Elena Anzaldo, Martha Claire Muntzel y Lourdes Suárez (coord.), *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual I*, INAH, México (Científica, Serie Antropología), pp. 79-92.

2008b "Modalidades en un sistema de trabajo establecido en reales de minas coloniales", en Celia Islas, María Teresa Sánchez y Lourdes Suárez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp. 117-126.

2008c *El real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, Conaculta/INAH, México (Colección Regiones de México).

2011 "Un sistema de trabajo en las minas de la Nueva Galicia", *Diario*

de Campo, nueva época, núm. 6, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, octubre-diciembre, pp. 50-54.
2015 "Reflexiones acerca de las fuentes coloniales de Nueva Galicia", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 153-172.

María Teresa Neaves Lezama
2011a "Águilas tendidas. Estelas de la ruta de la independencia", *Relatos e Historias de México*, año III, núm. 34, Raíces-INAH, México, junio, pp. 72-75.
2011b "El patrimonio de la escultura monumental monolítica mesoamericana", *Diario de Campo. Sobretiro 1*, INAH, abril-junio, pp. -12.
2011c Colaboración en el proyecto *El acervo virtual del Estado de México* en la elaboración de contenidos para la página web <http:/muvem.cmq.edu.mx> (museo virtual del Estado de México) en los apartados: "Palacio municipal de El Oro, Estado de México", "Teatro Juárez de El Oro, Estado de México", "Museo Nacional del Virreinato".
2015 "Problemas de estudio en la iconografía de las piedras de Tizoc y el Ex Arzobispado. Una aproximación", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 89-106.

Emma Pérez-Rocha
1996 *Ciudad en peligro. Probanza sobre el desagüe general de la Ciudad de México, 1556*, INAH, México (Científica, núm. 314, Serie Historia).
1998a *Privilegios en lucha. La información de doña Isabel Moctezuma*, INAH, México (Científica, núm. 380, Serie Etnohistoria).
1998b y Teresa Serrano, "Una visión histórica de la parroquia de San Gabriel arcángel, Tacuba", *Dimensión Antropológica*, año 5, vol. 13, INAH, México, mayo-agosto, pp. 45-74.
2000 y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, INAH, México (Colección Obra Diversa).
2001-2002 "De caminos y calzadas. La transformación territorial de

Tacuba", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XLVII/XLVIII, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos, México, pp. 81-90.

2004 "Del cacicazgo a la república de indios", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 29-44.

2006a "La reproducción de la comunidad tepaneca a través del servicio personal en Coyoacán", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 133-137.

2006b "La época tepaneca en la región de Cahuacán", en Rosaura Hernández Rodríguez y Raymundo C. Martínez García (eds.), *Cahuacán*, El Colegio Mexiquense, México (Cuadernos Municipales, núm. 21), pp. 51-58.

2007 "Tacuba, centro rector del área tepaneca", en Teresa Mora Vázquez (coord.), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, Gobierno de la Ciudad de México/INAH, México, pp. 51-55.

2008 *El tributo en Coyoacán en el siglo* XVI, INAH, México (Científica, núm. 539, Serie Etnohistoria).

2011 "Los documentos, patrimonio cultural de la nación mexicana", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, *Etnohistoria y patrimonio*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, octubre-diciembre, pp. 59-63.

2012 "*Códice de Tlatelolco*", *Arqueología Mexicana. Colección de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*, edición especial, núm. 42, Raíces/INAH, México, pp. 66-69.

2015 "Acercamiento a las fuentes documentales, una experiencia vivida: la villa de Tacuba en el área tepaneca", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 173-182.

María Teresa Sánchez Valdés

1997a "La fiesta religiosa de Corpus Christi", *Expresión Antropológica*, nueva época, núms. 4-5, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, pp. 35-41.

1997b "Aspectos del gobierno indígena en el siglo XVIII", *Dimensión Antropológica*, año 4, vols. 9 y 10, INAH, México, enero-agosto, pp. 145-156.

2003 "Ecatepec y su diversidad en recursos naturales", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, Serie Etnohistoria), pp. 221-236.

2005, "Comentarios a la educación prehispánica y el tránsito al proceso de evangelización", *Revista de la Escuela Normal de Ecatepec*, núm. 9, Estado de México.

2006 "Ecatepec como punto de enlace en las rutas comerciales en los siglos XVI y XVII", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 201-206.

2008 "La encomienda de doña Leonor Moctezuma", en Celia Islas, María Teresa Sánchez y Lourdes Suárez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp. 105-116.

2011 "Moctezuma II y su real descendencia", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, *Etnohistoria y patrimonio*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, octubre-diciembre, pp. 64-69.

2015 "La dote en la Nueva España. Un caso de la nobleza indígena en el centro de México", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 139-152.

Teresa Eleazar Serrano Espinoza

2004 "Proyecto 'El papel social de la cofradía de la Virgen del Carmen en la Nueva España'", *Diario de Campo*, núm. 63, *Imágenes urbanas, rostros de la diversidad*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, pp. 18-21.

2008a "La llegada de las capas blancas a la Nueva España", en Celia Islas, María Teresa Sánchez y Lourdes Suárez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp 135-139.

2008b "Conformación, desarrollo, reorganización y actualización del

acervo hemerográfico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia", *Diario de Campo*, núm. 97, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, marzo-abril, pp. 38-51.

2009 (coord.), *Sobre religión y cultura en el México virreinal*, INAH, México (Colección Divulgación).

2011a y Jorge Arturo Talavera, "Una aproximación a la historia y fundación de la misión de Mochicahui, Sinaloa", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 3, *Lingüística misionera*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, enero-marzo, pp. 53-58.

2011b "Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana", *Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, octubre-diciembre, pp. 70-76.

2013 *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario. Culto y prácticas religiosas en la época colonial*, INAH, México (Colección Etnohistoria, Serie Logos).

2015 "El fervor religioso y las fuentes documentales", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 213-224.

Dora Sierra Carrillo

2001 "El indio en el Museo Nacional", *El Museo Nacional en el Imaginario Mexicano*, año 4, núm. 12, Sistema Nacional de Fototecas-INAH, México, mayo-agosto (Colección Alquimia), pp. 17-21.

2002 "La muerte entre los tarascos", *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 58, *Nezahualcoyotl*, INAH-Raíces, México, noviembre-diciembre, pp. 62-69.

2004a "El simbolismo de la flor de pericón en la cosmovisión indígena", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 141-155.

2004b "San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas", *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 68, *Lagos del valle de México*, INAH-Raíces, México, pp. 74-79.

2006a "Una planta sagrada en las fuentes de los siglos XVI y XVII. El diálogo con los documentos", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria*.

Visión alternativa del tiempo, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 165-171.

2006b "Plantas, ofrendas y rituales en el centro de México", en Leonardo López Lujan, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Conaculta/INAH, México, pp. 483-492.

2007 *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, INAH, México (Colección Fuentes).

2008a "Magia y hechicería. La herbolaria en documentos coloniales", en Celia Islas, María Teresa Sánchez y Lourdes Suárez (coords.), *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp. 127-133.

2008b "Plantas sagradas de Tláloc, dios de la lluvia", en Rosa Elena Anzaldo, Marie Claire Muntzel y Lordes Suárez (coords.), *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual I*, INAH, México (Científica, núm. 521, Serie Antropología), pp. 109-115.

2008c "Flora, tierra y sacralidad en México", *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 12, *Constantino Reyes-Valerio-in memoriam*, Conaculta, INAH, México, enero-abril, pp. 79-86.

2009 "El arte popular mexicano", en María Monserrat Soler (coord.), *La colección de arte popular del Museo Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo*, Conaculta/INBA/Museo Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, México, pp. 41-84.

2015 "La iconografía vegetal. Los inicios de una búsqueda alucinante", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 129-138.

María de Lourdes Suárez Diez

1974 *Técnicas prehispánicas en los objetos de concha*, INAH, México (Científica, núm. 14, Serie Arqueología).

1998 "Los elementos de concha en el atavío de los dioses mexicanos", en Karol Kocyba y Yólotl González (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, Universidad del Valle de México/INAH, México, pp. 7-21.

1999 "De los modos y maneras de hacer un objeto de concha", *Ar-*

queología Mexicana, vol. VII, núm. 35, *Los animales en el México prehispánico*, enero-febrero, pp. 40-47.

2000 "El material conquiológico prehispánico. El uso de la concha en la cultura mexicana", proyecto de etnohistoria, *Diario de Campo*, núm. 19, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, enero-febrero, p. 16.

2001 "Conchas y caracoles en el Tonalámatl de Aubin", en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, México, pp. 159-191.

2002b *Tipología de los objetos prehispánicos de concha*, 2ª ed., Porrúa/INAH, México.

2003 "El material de concha en los museos mexicanos", en *Colecciones Latinoamericanas. Essays in Honour of Ted J. J. Leyenaar*, actas presentadas durante el coloquio Colecciones Latinoamericanas, Tetl, Leiden, Holanda, pp. 17-26.

2004a "Desintegración de la industria prehispánica de concha", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, INAH, México (Científica, núm. 457, Serie Etnohistoria), pp. 157-178.

2004b *Conchas, caracoles y crónicas. El material conquiológico en las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII en la cultura mexica*, 2ª ed., INAH, México (Científica, núm. 466, Serie Arqueología).

2005 "La concha, una nueva ruta en la investigación antropológica", *Diario de Campo*, núm. 76, aniversario, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México, pp. 10-15.

2006 "Trompetas de caracol marino en las fuentes de los siglos XVI y XVII", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 61-76.

2007 *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso*, 2ª ed., Conaculta/INAH, México.

2008a "El dios Quetzalcóatl y su joyería de concha", en Martha Muntzel, Rosa Anzaldo y Lourdes Suárez (coords.), *Trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual I*, INAH, México (Científica, núm. 521, Serie Antropología), pp. 15-24.

2008b "El lenguaje del mar. Las conchas en las mantas rituales representadas en dos códices del altiplano: el *Códice Tudela* y el *Códice Magliabechi*", en Martha Muntzel, Rosa Anzaldo y Lourdes Suárez (coords.), *Trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual I*, INAH, México (Científica, núm. 521, Serie Antropología), pp. 57-68.

2008c "Los elementos de concha en los códices *Borbónico* y *Magliabechi*. Un estudio comparativo", en Celia Islas Jiménez, María Teresa Sánchez Valdez y Lourdes Suárez Diez (coords.), *Análisis etnohistórico de documentos coloniales*, INAH, México (Científica, núm. 529, Serie Etnohistoria), pp. 31-45.

2010a "Conchas y caracoles en el *tonalpohualli* del *Códice Telleriano-Remensis*", en Adrián Velásquez Castro y Lourdes Suárez (coords.), *Ecos del pasado. Los moluscos arqueológicos de México*, INAH, México (Científica, núm. 572, Serie Etnohistoria), pp. 293-307.

2010b *La joyería de concha de los dioses mexica*, INAH, México (Científica, núm. 569, Serie Etnohistoria).

2015 "Mi encuentro con las conchas", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 29-42.

Rafael Tena Martínez

1998a (paleografía y traducción), *Las ocho relaciones y el* Memorial de Culhuacan de Chimalpahin, 2 tomos, Conaculta, México (Cien de México).

1998b "La estructura textual de las relaciones primera y octava de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, UNAM, México, pp. 355-364.

2000a (paleografía y traducción del náhuatl), Perla Valle (ed.), *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, México.

2000b "El calendario mesoamericano", *Arqueología Mexicana*, vol. 7, núm. 41, Raíces-INAH, México, enero-febrero, pp. 4-11.

2000c "Las representaciones de los *nemontemi* en los códices", en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México, pp. 427-438.

2001a *Los cuatro evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, versión literaria, Conaculta, México (Cien del Mundo).
2001b (paleografía y traducción del náhuatl), *Diario de Domingo Chimalpahin*, Conaculta, México.
2004a (paleografía y traducción del náhuatl), *Anales de Tlatelolco*, México, Conaculta (Cien de México).
2004b "Domingo Chimalpahin, indio novohispano", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria de México*, INAH, México (Científica).
2006 "Las antigüedades mexicanas de fray Andrés de Olmos", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 29-38.
2008 *El calendario mexica y la cronografía*, 2ª reimp., INAH, México.
2009a "La religión mexica. Catálogo de dioses", *Arqueología Mexicana*, núm. especial 30, Raíces/INAH, México.
2009b "La cronología de la *Tira de la peregrinación*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 40, UNAM, México.
2011a (paleografía y traducción), *Anales de Cuauhtitlan*, Conaculta, México (Cien de México).
2011b (paleografía y traducción), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México (Cien de México).
2015 "El calendario azteca y su cronografía", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, INAH, México (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 235-250.

Perla Valle Pérez

1999a "Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios", *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, Raíces/INAH, México, julio-agosto, pp. 6-15.
1999b "Nombres de los códices coloniales", *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 38, Raíces/INAH, México, julio-agosto, pp. 16-17.
2003 "Por obra pública y *coatéquitl*. Mano de obra indígena en códices jurídicos del siglo XVI", *Diario de Campo*, suplemento, núm. 25, abril, pp. 17-21, y en Luis Barjau (coord.) *Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo*, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México (Científica, núm. 491, Serie Etnohistoria), pp. 117-132.

2008 "*Códice de Tlatelolco*", *Arqueología Mexicana*, vol. XV, núm. 89, Raíces/INAH, México, enero-febrero, pp. 66-71.

2015 "Los códices jurídicos. Documentos desconocidos en la construcción de la etnohistoria", en Dora Sierra (coord.), *Experiencias y testimonios etnohistóricos*, México, INAH (Colección Historia, Serie Memorias), pp. 225-234.

Trabajo interdisciplinario para la reconstrucción histórica de Tlatelolco

Marisol Moreno Maldonado

Para abordar el estudio de reconstrucción histórica y la transición cultural se necesita un marco teórico amplio que abarque diversos aspectos socioculturales que permitan una aproximación a la cultura que se pretende reconstruir, dentro de su contexto temporal y espacial, lo más apegado posible a la realidad. Esta situación plantea diversos problemas; uno de ellos es el estudio de la cultura misma, ya que, por su naturaleza, ésta no es un ente estático; aunque el fenómeno que pretendemos conocer se encuentre en el pasado, se tiene que tratar de percibir el movimiento y los procesos que operaron en ella. La forma de hacerlo es acercándonos a todas las fuentes posibles: las construcciones arquitectónicas, la pintura, la escultura y todos los aspectos y expresiones que se puedan captar, ya sea desde su propio contexto o fuera de él.

Para el estudio del México prehispánico se ha utilizado el concepto de Mesoamérica, que se entiende como una superárea cultural donde diversos pueblos se desarrollaron bajo la misma "matriz cultural" dentro de un proceso histórico. Esta herramienta metodológica nos pone en contacto con un gran espectro de fenómenos sociales, culturales, políticos, económicos e ideológicos, que en su dinámica y movimiento se vieron afectados por fuerzas o procesos que modificaron y alteraron el curso del proceso histórico, lo cual se reflejó en un menor o mayor grado, según la intensidad y el orden en la concepción del mundo y en su historia. El conocimiento que abarca la cosmovisión, y que se ve reflejado en la producción cultural de la sociedad, permite rastrear los elementos culturales pertenecientes a un pueblo específico,

ya que éstos se conservan en diferentes niveles interpretativos, que hacen posible volver a construir una sociedad a partir de éstos, puesto que dichos elementos se vinculan de manera cognitiva, tecnológica y socialmente, tanto al interior como al exterior de un grupo social. Gracias a esta serie de conexiones globales podemos tener una idea de la historia de un lugar determinado que no tiene presencia en los documentos históricos. Cada pueblo o cultura que se desarrolló en Mesoámerica abarcó un repertorio de elementos culturales particulares debido a las circunstancias específicas en las que se desarrolló. Por elementos culturales se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social.[1]

Al ser Tlatelolco parte del contexto geográfico y cultural de la cuenca de México, los asentamientos que habitaron a lo largo de la historia en esta isla formaron parte de la cultura mesoamericana, asimismo, del sistema de conexiones generales dentro de un marco histórico. Si se vincula la isla de Tlatelolco con los pueblos y culturas de la cuenca de México, corroborando su material arqueológico y los datos que proporcionan las fuentes históricas, puede tenerse una idea del devenir histórico de la isla. Al integrar Tlatelolco dentro del marco histórico y los procesos culturales que tuvieron lugar en el contexto de la cuenca de México, se tratará de establecer las posibles relaciones entre Tlatelolco y los focos culturales, para demostrar la existencia de una secuencia cultural desde el Preclásico y la refuncionalización del espacio en esta isla. A partir del estudio y el análisis de las fuentes que proporcionan los documentos y la correlación con el contexto arqueológico, se deduce que en la isla de Tlatelolco existió una ocupación comprobable desde la época teotihuacana, por lo que es posible asegurar que hubo una continuidad cultural y una refuncionalización del espacio de acuerdo con los procesos históricos y culturales por los que fue afectada la cuenca de México.

[1] Guillermo Bonfil Batalla, *Los patrones de asentamiento en el área nuclear de la región simbiótica de México*, p. 457.

LA TRANSICIÓN CULTURAL EN TLATELOLCO

La conformación geológica de la cuenca de México se debe a una serie de fenómenos tectónicos y volcánicos que la han ido transformado desde hace 50 millones de años, hechos que dieron forma a una cuenca cerrada por altas montañas y al hundimiento de la parte central; la cavidad que se generó paulatinamente se rellenó con materiales provenientes de fenómenos volcánicos, como cenizas basálticas y pómez,[2] de materiales de erosión llevados por las corrientes de agua de las montañas circundantes y de la precipitación pluvial, lo que dio origen al gran espejo de agua que contenía la cuenca de México. De manera cíclica durante el Pleistoceno, tuvieron lugar cambios en la temperatura, en el régimen de lluvias, además de largos periodos de sequía que, aunados a la disminución del caudal de subsuelo, dieron como resultado la declinación del gran lago, que se fraccionó en seis unidades menores y sacó a flote una serie de islas y penínsulas anteriormente cubiertas por agua. Las islas que emergieron del somero lago eran pequeños montículos de arena o limo llamados *tlateles*; estas islas se encontraban a corta distancia de tierra firme y es posible que durante el tiempo de secas tuvieran cierta relación terrestre.[3]

La disminución en los niveles del lago no sólo atrajo diversas especies animales a buscar alimento en este medio, tal y como lo muestra el hallazgo de la osamenta de un mamut en la cimentación de uno de los edificios correspondientes a la sección I de Nonoalco-Guerrero, sino también a los grupos humanos que primeramente se habían asentado en las riberas de los lagos, donde podían allegarse de manera más fácil los recursos que proveía el sistema lacustre y, al mismo tiempo, tener acceso a la recolección; se inició así un proceso milenario que culminó en la transición de una economía de subsistencia basada en la caza y la recolección a una economía mixta complementada con la agricultura. Es importante destacar que, gracias a la riqueza natural del

[2] Francisco González Rul y Mooser, cit. en Francisco González Rul, *La cerámica en Tlatelolco*, p. 11.

[3] *Ibid.*, p. 15.

sistema lacustre, es probable que existieran grupos sedentarios antes de la aparición de la agricultura, en gran medida por la variedad de especies vegetales y la enorme concentración de fauna en el lecho del lago, así como en los tulares de las riberas y en los islotes. Los antiguos habitantes de la cuenca de México tenían pleno dominio del paisaje lacustre y un amplio conocimiento para la explotación de sus recursos, por lo que es probable que los asentamientos humanos no sólo se desarrollaran en tierra firme sino también en las islas, de manera permanente o estacional, de acuerdo con las temporadas de caza, pesca o de fabricación de sal de tequesquite. Al respecto, Margarita Carballal y María Flores señalan que la ocupación de los islotes corresponde a circunstancias específicas cuyas causas pudieron haber sido:

a) La obtención de recursos específicos del sector lacustre.
b) Como sitio de culto.
c) Por descenso del embalse, factores de cambio climático o presión demográfica.[4]

Estos elementos coinciden con el desarrollo cultural en las diversas islas de la cuenca de México, como es el caso de Tlatelolco. Su historia comienza cuando en tiempos geológicamente recientes emerge del lago de Texcoco y se convierte en una isla que en un principio fue el refugio de diversas especies vegetales y animales y posteriormente de los grupos humanos, quienes aprovecharon su posición estratégica, que era propicia para actividades como la pesca, la caza de aves, así como también para el asentamiento estacional o permanente. El Preclásico en la cuenca de México se caracterizó por un importante crecimiento poblacional, el desarrollo de la arquitectura cívico-monumental y la presencia por primera vez de una jerarquía de asentamientos, que se concentraron en las orillas de los lagos, al igual que en las tierras altas y en las islas, para aprovechar y explotar los recursos que ofrecía el sistema lacustre. La evidencia más temprana de actividad humana en Tlatelolco durante el Preclásico pudo estar ligada a la

[4] Margarita Carballal Staedtler y María Flores, "Tecnología de prevención de inundaciones en la cuenca de México durante el horizonte Posclásico", p. 4.

obtención de recursos específicos del sector lacustre, como la pesca o la caza; sus habitantes, permanentes o estacionales, probablemente tenían relación con los desarrollos culturales del noroeste de la cuenca, como Azcapotzalco, y con los que estaban asentados en las faldas de la sierra de Guadalupe, como el Arbolillo, Zacatenco y Ticomán, que a su vez tenían una serie de relaciones de tipo cultural y comercial con otras poblaciones de la cuenca y con regiones lejanas como Chupícuaro. Arqueológicamente, las huellas más tempranas de ocupación fueron localizadas al oriente de las calles Flores Magón y Guerrero, donde, gracias a varias exploraciones, se localizó material cerámico perteneciente a diversas temporalidades, entre las que destacan los prototeotihuacanos correspondientes a la fase Patlachique, que se sitúa cronológicamente entre los años 150 a. C. y 100 a. C., y cerámica Teotihuacan II, perteneciente a la fase Micaotli, situada entre los años 150 a. C. y 200 d. C.[5] Hasta ahora esta cerámica es la huella más antigua de presencia humana que se ha recuperado en Tlatelolco; aunque los materiales referentes a este periodo son escasos, su presencia permite dar profundidad histórica, así como una idea de los diversos procesos socioculturales que experimentó a lo largo del tiempo este conjunto de pequeños *tlateles*, que durante el Preclásico pudieron ser campamentos pesqueros estacionales o permanentes relacionados por su cercanía con los desarrollos culturales del noroeste de la cuenca de México.

El periodo Clásico inicia con el surgimiento de Teotihuacan como principal centro político en el centro de México; demográficamente se observó un aumento constante en la población, así como una diferenciación entre el campo y la ciudad. Conforme avanzamos en el tiempo, la actividad cultural en Tlatelolco se hace más visible; hacia el Clásico es más clara la presencia de grupos humanos asentados en esta isla, tanto en el lugar donde se encuentra actualmente el centro ceremonial como a sus alrededores; así lo demuestra la presencia de cerámica teotihuacana y de un pequeño adoratorio, materiales que debido a sus características denotan un asentamiento y una continuidad cultural durante la época teotihuacana. Aunque el contexto material es poco, la presencia de estos objetos bien puede vincular a Tlatelolco como parte de los

[5] Francisco González Rul, *op. cit.*, p. 37.

pequeños asentamientos rurales dentro de la esfera de influencia teotihuacana. Francisco González Rul propone que los restos de cerámica hallados en un *tlatel* localizado en lo alto de una pequeña elevación, entre la esquina de la calzada Flores Magón y la calle de Guerrero, pertenecieron a una aldea teotihuacana que desde entonces dependía de Azcapotzalco. Estos aldeanos habitaron el sitio por un largo periodo, cuyo inicio se puede fechar poco antes de la era cristiana y su abandono alrededor del año 800 d. C.[6] En dicha zona se realizaron pozos estratigráficos; también se recuperó material arqueológico de las obras que se llevaban a cabo en ese momento con motivo de la construcción del conjunto habitacional y, por lo tanto, sin control. Uno de los hallazgos más relevantes tuvo lugar durante los trabajos de cimentación profunda del edificio Ignacio Ramírez, donde, además del pequeño recinto ceremonial, se encontró cerámica teotihuacana y tolteca. La cerámica recuperada en este contexto se ubica temporalmente entre los años 150 a. C. y 1200 d. C. El más antiguo es el material prototeotihuacano; luego se registra una secuencia y evolución hacia la cerámica Teotihuacan II, III y IV. La presencia de materiales teotihuacanos en la región del Anáhuac, según González Rul, corresponde a manufacturas provenientes de la gran metrópoli, dada su cercanía, y no a producción local.[7] Durante el transcurso del Clásico en Tlatelolco se observa que la ocupación de los islotes corresponde a la obtención de recursos específicos del sector lacustre y como sitio de culto, lo que indica que los asentamientos en algunas de las islas eran permanentes y formaban parte de la serie de procesos culturales que tenía lugar en el centro de México. Tlatelolco, al igual que el resto de la cuenca de México, fue afectado por la hegemonía teotihuacana: así lo indican numerosos asentamientos vinculados a este orden. Entre la pléyade de asentamientos teotihuacanos, destaca por su tamaño y por su importancia regional Azcapotzalco, que debió de ser un gran centro administrativo que ordenó la vida de otros más pequeños, como los ubicados en Ahuizotla, Amantla, Chapultepec y probablemente, como sugiere González Rul, de diversas islas como Tlatelolco, sitio con el que estuvo

[6] *Ibid*, pp. 37-38; Francisco González Rul, *Tlatelolco: lugar en el montículo de tierra*, p. 23.
[7] Francisco González Rul, "El periodo Clásico", p. 91.

plenamente identificado en el Posclásico. La descentralización del orden teotihuacano y el surgimiento de nuevos centros de poder en el altiplano central sumieron a los pueblos de la cuenca de México en un periodo de turbulencias sociales y culturales caracterizado principalmente por el surgimiento de nuevos centros de poder en los valles aledaños a la cuenca, conflictos armados, migraciones y la aparición de la cerámica Coyotlatelco en un gran porción de la cuenca de México.

El desarrollo del Epiclásico repercutió en Tlatelolco igual que en los demás centros de población; la fragmentación del poder hegemónico teotihuacano permitió el surgimiento de pequeñas unidades políticas, aunque también hubo núcleos que prevalecieron luego de este suceso que se mantuvieron como centros de poder e influyeron en los asentamientos nucleares. Uno de esos sitios fue Azcapotzalco, que no sólo sobrevivió el declive teotihuacano, sino que se adaptó a las nuevas condiciones políticas y sociales. Al parecer, esta ciudad se nutrió de grupos que portaban la cerámica Coyotlatelco, grupos que tuvieron un importante desarrollo en Santiago Ahuizotla, particularmente en Loma Coyotlatelco, de donde Alfred Tozzer tomó el nombre para este complejo cerámico.

Después de la desintegración de Teotihuacan, la región de Azcapotzalco pudo seguir siendo un foco cultural, pero su influencia política probablemente no llegaba más allá de los pequeños núcleos adscritos a su territorio, por lo que Tlatelolco bien pudo seguir bajo su tutela o encontrarse en el área de acción de este centro mayor. Los trabajos arqueológicos han localizado cerámica Teotihuacan IV, que cronológicamente abarca los años 650 a 750 d. C., en los alrededores del recinto ceremonial,[8] así como cerámica Coyotlatelco, Mazapa y Azteca II y III, asociada al contexto del Templo Mayor de Tlatelolco, que fue explorado por el arqueólogo Salvador Guilliem y su equipo de trabajo,[9] que le dieron una secuencia cronológica y cultural hasta el Posclásico.

Las transformaciones ocurridas del Clásico al Posclásico consistieron básicamente en la transición de un sistema monofocal encabezado por Teotihuacan hacia un panorama político disperso en el que sur-

[8] Francisco González Rul, *La cerámica…*, *op. cit.*, p. 39.

[9] Ángeles Medina Pérez, *Análisis del material arqueológico del Templo Mayor de Tlatelolco. Etapa II*, p. 78.

gieron unidades políticas independientes y pluriculturales. Los primeros años del Posclásico están estrechamente relacionados con el apogeo del Estado tolteca: el poderío de éste se extendió por una vasta porción de Mesoamérica y afectó directamente los asentamientos de la cuenca de México. En comparación con el Clásico, en el que existían sitios de menor tamaño pero con una ocupación más densa, en los primeros años de vida del Posclásico surge en el noroeste de la cuenca una multitud de sitios pequeños. Estos asentamientos estaban agrupados en conjuntos, como los que se localizaron en la falda norte de la sierra de Guadalupe, en Teoloyucan y Tepotzotlán, al noreste de Zumpango, Tultepec, Xaltocan, Coacalco, Cuautitlán, Tultitlán y Azcapotzalco.[10] Como puede observarse, la influencia tolteca al norte de la cuenca de México se encuentra tanto tierra adentro como en las riberas de los lagos, por lo que también pudieron haber existido pequeños asentamientos adscritos a este orden en las isletas de los lagos.

En lo que era la antigua isla de Tlatelolco se ha localizado cerámica perteneciente a las fases Mazapa relacionadas temporalmente con Tula, así como cerámica Azteca I, II y III asociada al recinto ceremonial y en los alrededores, en los barrios que conformaban la isla en el Posclásico. La presencia de diversos materiales cerámicos pertenecientes a las fases Mazapa, relacionados temporalmente con Tula, pueden dar pie a diversas hipótesis sobre la ocupación de la isla. Raúl García Chávez sugiere que en los sitios en los que se fundarían Tenochtitlan y Tlatelolco probablemente existió un pequeño caserío de pescadores toltecas y tal vez fueron ellos quienes construyeron los islotes como los primeros asentamientos lacustres en la historia de la cuenca de México.[11] Recordemos que en un principio los pequeños tlateles se encontraban de manera aislada y que sus pobladores fueron los encargados de ganar espacio al lago formando tierras de manera artificial por medio de chinampas; al agrandarse las islas, finalmente formaron lo que conocemos como la isla de México y de Tlatelolco.[12]

[10] Luis Córdoba Barradas, "La región noroeste durante el Posclásico Tardío: de Azcapotzalco a Zumpango".

[11] Raúl García Chávez, José Francisco Hinojosa y Alma Martínez Dávila, "La cerámica prehispánica de Tenochtitlan", pp. 69-85.

[12] Francisco González Rul, *La cerámica…*, *op.cit.*, p. 15.

La desintegración del Estado tolteca tuvo como resultado un nuevo ciclo de movimientos migratorios, inestabilidad y atomización política que reconfiguró el mapa cultural de los pueblos de la cuenca de México. Los procesos sociales que tuvieron lugar pudieron estar relacionados con cambios climáticos ocurridos entre los años 600 d. C. y 1100 d. C., cuando los datos paleoclimáticos señalan un periodo de sequías en el centro de México.[13] Estos cambios climáticos aunados a los procesos sociales tuvieron que ver con la retracción de la frontera septentrional mesoamericana y con el movimiento masivo de migrantes en busca de mejores condiciones hacia diversos puntos, principalmente el centro de México. Los recién llegados se integraron a la dinámica de los pueblos establecidos con anterioridad, aunque fundaron nuevos centros; de esta manera, surgieron cuatro poderosos núcleos políticos en la cuenca de México: al noroeste se establecieron los tepanecas en Azcapotzalco; en el extremo norte grupos otomíes dominaron la región de Xaltocan; en la región oriental se instalaron los acolhuas, y en el sur el último bastión tolteca en Culhuacan.

Los procesos migratorios y políticos que tuvieron lugar en el Posclásico no fueron ajenos a Tlatelolco, que al igual que otras poblaciones registró la fusión de diversos pueblos y culturas. Varias investigaciones demuestran plena actividad hacia el Posclásico Tardío en la isla de Tlatelolco, que ya se perfilaba como un asentamiento importante. Las circunstancias que influyeron en la ocupación de la isla, además de corresponder a factores ambientales, de producción y de culto, están directamente relacionadas con el exponencial aumento demográfico que presentó la cuenca de México entre los años 900 y 1350 d. C., Aproximadamente. El aumento de población, según Smith,[14] se debe al periodo de humedad que tuvo después de 1100 d. C. y que favoreció la producción agrícola, lo que tuvo importantes consecuencias en el incremento global de la población.

Tlatelolco tuvo un importante desarrollo durante la etapa chichimeca; los restos de cerámica hallados en los alrededores de la isla principal y en el recinto ceremonial de Tlatelolco, y las similitudes

[13] Michael E. Smith, "A Quarter-Century of Aztec Studies", p. 5.
[14] *Idem*.

arquitectónicas que comparte con Tenayuca, sugieren que la dinámica cultural de la isla estaba directamente relacionada con los procesos políticos y sociales por los que atravesaba la cuenca de México en la etapa chichimeca. Además de las importantes semejanzas entre Tenayuca y Tlatelolco, en la década de los cuarenta Antonieta Espejo localizó una estructura anterior a la Etapa II del Templo de Tlatelolco (a la que denomina Etapa I), y sugiere la existencia de edificaciones más antiguas que pudieran remontar varios siglos atrás el uso del recinto ceremonial, por lo menos hacia 1200 d. C. o aun más.[15]

Tiempo después del arribo y establecimiento de los chichimecas, los conflictos y las alianzas entre las diferentes facciones políticas que se formaron eran constantes. Debido a las pretensiones expansionistas de los nacientes Estados, tales controversias culminarían con el surgimiento de Azcapotzalco como poder supremo. Durante el desarrollo de los conflictos por la hegemonía política entre los pueblos recién llegados y Culhuacan es probable que las islas del lago de Tetzcoco pertenecieran a diferentes jurisdicciones o fueran limítrofes entre éstas;[16] también, más tarde, serían reflejo de los conflictos expansionistas entre Culhuacan y Azcapotzalco. Las islas de Tlatelolco y Tenochtitlan habrían funcionado como avanzadas entre las fronteras de los tepanecas y los territorios de Culhuacan, lo que se haría patente poco después en el respaldo político que los culhuas dieron a Tenochtitlan,[17] mientras que Tlatelolco se convertiría en un *tlatocayotl* de Azcapotzalco.[18] El creciente poderío político de Azcapotzalco, luego del sometimiento de Tenayuca, Xaltocan y su preeminencia política sobre Culhuacan, le permitió la expansión de su poder político más allá de la región lacustre, así como al interior del lago.

Francisco González Rul señala que las islas de Tlatelolco y Tenochtitlan fueron constantemente ocupadas por tepanecas durante los

[15] Antonieta Espejo, "Exploraciones arqueológicas en Santiago Tlatelolco", t. III, p. 46.

[16] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. I, p. 48, señala los límites entre Azcapotzalco, Tetzcoco y Culhuacan.

[17] Los *Anales de Cuauhtitlan*, p. 35, señalan a Ilancueitl de Culhuacan como madre de Acamapichtli, el fundador del linaje tenochca.

[18] En el *Códice García Granados* Tlatelolco aparece al lado de otros territorios de Azcapotzalco en el llamado Círculo del Tepanecayotl.

momentos de uso de las cerámicas Azteca II y III, que se observan en las exploraciones arqueológicas efectuadas en la región salinera.[19] De acuerdo con los diversos estudios arqueológicos, la fundación de Tlatelolco no corresponde a 1337, como se menciona en algunas fuentes históricas, ya que la cerámica asociada a la Etapa II del Templo Mayor de Tlatelolco es la cerámica Azteca III (1300-1400). En la Etapa II se identificó la cerámica Azteca III como el estilo predominante en el periodo de construcción, pero además está la presencia del denominado Azteca II, Toltecas y Coyotlatelco; éstos, según se ha visto, tienen un rango de temporalidad entre los años 900 y 1200, además de otros estilos más antiguos.

Hacia el Posclásico Tardío es innegable la ocupación de la isla de manera permanente: los materiales aztecas son abundantes y siguen una secuencia en su uso, al igual que en el resto de la cuenca lacustre. Comúnmente la fecha oficial para la ocupación de esta isla se ubica hacia 1337; sin embargo, información contenida tanto en las fuentes como en los *Anales de Cuauhtitlan*[20] y en los trabajos arqueológicos indican en realidad que este tlatel había sido ocupado en repetidas ocasiones a lo largo de su historia. Al tratar la fundación de Tlatelolco, las fuentes entran en una reñida controversia que se centra en la antigüedad de las ciudades de Tlatelolco y Tenochtitlan. Las fuentes adscritas a la tradición historiográfica tenochca, que pertenecen al grupo de la *Crónica X*, sitúan a Tenochtitlan como la más antigua de las islas, otorgándole un papel secundario a Tlatelolco. Sin embargo, otras fuentes, como el *Mapa de Sigüenza*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la obra de Francisco López de Gómara y Francisco González de Salazar, señalan la fundación de Tlatelolco anterior a Tenochtitlan.

A juzgar por la evidencia de ocupación en diversas temporalidades, la fundación de Tlatelolco en el Posclásico se llevó a cabo en un centro urbano *ex novo*, es decir, tuvo lugar en un poblado donde se realizó esta ceremonia para suplantar patrones existentes de autoridad y administración. Por lo tanto, si la isla de Tlatelolco pertenecía a Culhuacan, probablemente al establecerse Azcapotzalco como el señorío

[19] Francisco González Rul, *La cerámica…*, *op.cit.*, p. 15.
[20] *Anales de Cuauhtitlan*, p. 127.

más poderoso de la cuenca Tezozómoc afianzó el territorio mediante el traslado de población tepaneca a este espacio para posteriormente realizar las ceremonias correspondientes que legitimaran la posesión. Estos acontecimientos pasarían a formar parte de la memoria histórica, que también es un recurso legitimador. No obstante, de la misma manera, la historia es susceptible a la manipulación con la misma finalidad. Por ello no debe extrañarnos que en las fuentes de la *Crónica X* la presencia de Azcapotzalco y su supremacía hayan pasado inadvertidas, y que Tlatelolco ocupara siempre un lugar secundario.

La relación Azcapotzalco-Tlatelolco fue de carácter fraternal hasta la muerte de Tezozómoc; en las fuentes tenochcas estos sucesos son modificados, tratando de equiparar los inicios de ambas islas, lo cual no es del todo verídico. En contraste, los *Anales de Cuauhtitlan*[21] mencionan la situación que prevalecía entre ambas islas durante la época en que se encontraban bajo el poder de Tezozómoc. Tlatelolco tenía ciertos privilegios de los que carecían sus vecinos tenochcas; entre ellos, el de tener una menor carga tributaria y una mayor relevancia política al pertenecer directamente al linaje del señor de Azcapotzalco.

La fundación de Tlatelolco como un hecho anterior a 1337 se vislumbraba desde los primeros trabajos arqueológicos efectuados por Robert Barlow, Antonieta Espejo, Pablo Martínez del Río y su equipo. Los investigadores ya notaban ciertas incongruencias entre los datos arqueológicos y los proporcionados por las fuentes. Gracias a la comparación de fuentes con el contexto arqueológico, podemos postular que Tlatelolco fue una ciudad más antigua que Tenochtitlan que entra en la narración histórica cuando fue fundada por miembros del linaje tepaneca, hecho que fue suprimido de las fuentes tenochcas, quedando sólo algunas evidencias en otras tradiciones. Sin embargo, que la fundación de Tlatelolco haya acontecido antes que la de Tenochtitlan no se trata de una controversia historiográfica entre la tradición tenochca y la tlatelolca; gracias al trabajo interdisciplinario es una clara realidad.

[21] *Ibid.*, p. 36.

Figura 1. Aldeas teotihuacanas, en Francisco González Rul, *Tlatelolco: lugar en el montículo de tierra*, p. 22.

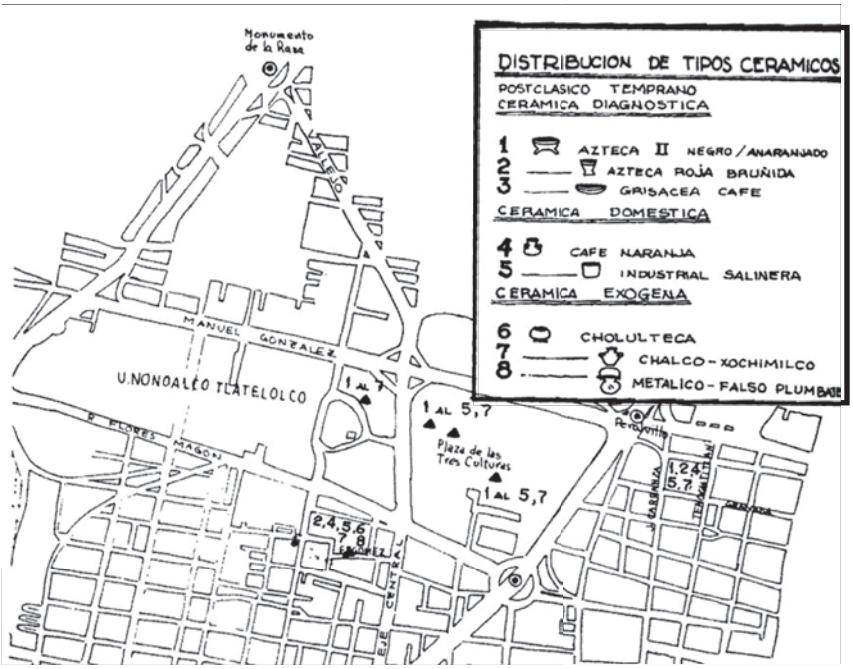


Figura 2. Distribución de tipos cerámicos, en Eneida Baños Ramos, "Distribución de tipos cerámicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, pp. 228.

BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 4ª ed., por Edmundo O'Gorman, vols. I y II, UAM, México, 1985 (Serie de Historiadores y Cronistas de las Indias, núm. 4).

Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, traducción de Primo Feliciano Velázquez, IIH-UNAM, México, 1992.

Baños Ramos, Eneida, "Distribución de tipos cerámicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, IIH-UNAM, 1993.

Barlow, Robert, "Tlatelolco, rival de Tenochtitlan", en *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 1, INAH/UDLAP, México, 1987.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Los patrones de asentamiento en el área nuclear*

de la región simbiótica de México, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, t. 4, obra inédita, INI/INAH/Conaculta/CIESAS/Dirección General de Culturas Populares/Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal/Secretaría de la Reforma Agraria, México, 1995, pp. 457-480.

Carballal Staedtler, Margarita, y María Flores, "Tecnología de prevención de inundaciones en la cuenca de México durante el horizonte Posclásico", en Virginia García Acosta (coord.), *Historia y desastres en América Latina*, vol. II, CIESAS/La Red, México, 1997, pp. 2-18.

Carta de Azcapotzalco de 1561, "Carta de don Hernando de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II: en latín, Azcapotzalco, 10 de febrero de 1561", en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, INAH, México, 1992, pp. 213-225.

Códice García Granados, Códice Techialoyan García Granados, edición de Xavier Noguez, El Colegio Mexiquense, México, 1992.

Córdoba Barradas, Luis, "La región noroeste durante el Posclásico Tardío: de Azcapotzalco a Zumpango", en Luis Alberto López Wario (coord.), *Ciudad excavada. Veinte años de arqueología de salvamento en la Ciudad de México y su área metropolitana*, INAH, México, 2007 (Colección Científica), pp.137-144.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vols. I y II, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, Conaculta, México, 2002 (Cien de México).

Espejo, Antonieta, "Exploraciones arqueológicas en Santiago Tlatelolco", en *Diario de los Trabajos. Tlatelolco a través de los tiempos*, vols. I a VII, Memorias de la Academia de la Historia, México, 1944.

García Chávez, Raúl, José Francisco Hinojosa y Alma Martínez Dávila, "La cerámica prehispánica de Tenochtitlan", en Eduardo Matos (coord.), *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos*, INAH, México, 1999.

González Rul, Francisco, *La cerámica en Tlatelolco*, INAH, México, 1988 (Científica, núm. 172).

González Rul, Francisco, *Tlatelolco: lugar en el montículo de tierra*, INAH, México, 1996 (Científica, Serie Historia).

——, *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*, INAH, México, 1998 (Científica, núm. 346).

——, "El periodo Clásico", en Luis Alberto López Wario (coord.), *Ciudad excavada. Veinte años de arqueología de salvamento en la Ciudad de México y su área metropolitana*, INAH, México, 2007 (Científica), pp. 89-94.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, prólogo y cronología de Jorge Gurría Lacroix, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.

Medina Pérez, Ángeles, *Análisis del material arqueológico del Templo Mayor de Tlatelolco. Etapa II*, ENAH, México, 2006.

Smith, Michael E. "A Quarter-Century of Aztec Studies", *Mexican*, vol. XXV (1), febrero de 2003, pp. 4-10.

——, "La fundación de las ciudades en el mundo antiguo: revisión de conceptos", en María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz (eds.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2006, pp. 11-23.

Aprestos, provisiones y tianguis en México-Tenochtitlan

*Amalia Attolini Lecón**

Para Perla Valle,
dama de la etnohistoria

INTRODUCCIÓN

Los mexicas, pobladores de México-Tenochtitlan en la etapa anterior a la llegada de los españoles, se erigieron como el pueblo más poderoso de Mesoamérica.[1] Esto fue posible por el establecimiento de un sistema de interdependencia económica, política y cultural en el que la ciudad tenochca fue el elemento integrador que logró la concentración y estructuración del espacio mesoamericano dividido en regiones culturalmente distintas.

Sustentado en la abundante biodiversidad que el territorio ofrecía, se desarrolló un comercio rico y variado mediante la red de caminos y rutas que enlazaban sistemas ecológicos propios de cada región cultural. Los puntos de convergencia de los caminos eran nodos localizados en centros urbanos con mayor actividad y tianguis en los que se concentraban los recursos.

A la par del intercambio, el tributo es el mecanismo por el que México-Tenochtitlan se allega haberes para el funcionamiento de la sociedad en pleno florecimiento. El tributo emanaba de las provincias

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Mesoamérica es un concepto acuñado por Paul Kirchhoff para denominar la región del México prehispánico donde se dio la civilización basada en la sedentarización del hombre sostenida en la agricultura, punto de partida para la urbanización, la complejidad social, la especialización en la producción y el desarrollo de la ciencia y las artes. Paul Kirchhoff, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*.

FIGURA 1. Mapa de Mesoamérica y sus regiones culturales, "Atlas del México prehispánico", *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 5, p. 16.

sujetas a la Triple Alianza que abastecían a la gran ciudad del altiplano y al que ésta respondía con el ejercicio de su poder y su ascendente cultural e ideológico. De manera que el altiplano se volvió la zona nuclear o central, integrando un sistema espacial armónico y bien estructurado con las regiones complementarias o subalternas.

TRAZOS TEÓRICOS

El marco conceptual para este trabajo se basa en los supuestos teóricos de Ángel Palerm y Eric Wolf, quienes señalan que a las zonas que han desempeñado un papel predominante y definitivo con respecto a las demás a lo largo de su desarrollo histórico se les denomina área clave. Agregan que éstas se encuentran definidas por dos factores: su base ecológica e historia.[2] Siguiendo este criterio, partiremos de la distribución de recursos en el territorio, su circulación por medio de las rutas de intercambio y cómo finalmente llegaban a los centros de distribución y a los tianguis o *tianquiztli*.[3]

En esta regionalización productiva cobra valor la asociación con grupos étnicos específicos. De hecho, el sistema de suministro de alimentos a la ciudad dependía en gran medida del intercambio mercantil con las ciudades-Estado cercanas, donde se producían importantes excedentes agrícolas.

Asimismo, los artículos obtenidos como tributo o por la renta de tierras tuvieron un lugar protagónico en la economía urbana, mas no desplazaron ni inhibieron la expansión del comercio en los mercados. El efecto más trascendente del sistema de distribución controlado por el Estado fue permitir el crecimiento de una élite.[4] Esto autorizaba al Estado a trasladar una parte de su propia carga tributaria hacia el sistema mercantil, reforzando de esta manera el tianguis como ámbito principal de circulación de bienes y servicios.

[2] Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, pp. 162-164.

[3] Del náhuatl *tianquiztli*, "mercado". Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, p. 113.

[4] Edward Calnek, "El sistema de mercado de Tenochtitlan", pp. 99-100.

MAPA PRODUCTIVO Y REGIONALIZACIÓN

Para la exposición de lo dicho hasta aquí, en aras de una mayor claridad, se tomará como hilo conductor la distribución de recursos en el territorio geográfico, partiendo del centro a la periferia, es decir, se empezará por detallar el intercambio local y el de los alrededores con los que se mantenía una economía complementaria; después se revisará el intercambio regional; para concluir con el intercambio a larga distancia, que se caracterizó por quedar fuera de la potestad mexica.

Al consolidarse plenamente la hegemonía azteca hacia 1428 como cabeza de la Triple Alianza, los mexicas lograron expandir sus dominios y tener bajo su control 38 provincias. Este poder territorial repercutió en todos los demás órdenes. Al triunfo militar sobre hombres y tierras sobrevino el dominio ideológico y cultural. En el plano político, se establecieron coaliciones con las familias nobles de otros reinos y esto favoreció un desarrollo nunca antes visto.

Esa concentración de poder se hizo patente y la circulación de recursos hacia México-Tenochtitlan se fincó en el engrandecimiento de las redes de circuitos comerciales con el predominio de ciertos artículos especializados y la profesionalización como comerciantes de un sector de la sociedad.

LOS RECURSOS CERCANOS

El asentamiento de los pueblos que constituyeron México-Tenochtitlan alrededor del lago facultó la práctica de una economía basada en la pesca, la recolección y sobre todo en la agricultura con sistemas intensivos y actividades extractivas manufactureras, todo ello apoyado en tecnologías sencillas pero muy adecuadas a las condiciones de los lagos de Texcoco, Chalco, Xochimilco y sus alrededores.

Sembraban para su consumo maíz, frijol, calabaza, quelite, chilacayote, chayote, jitomate, chía, *huauhtli* (amaranto), biznaga, huauzontle, nopal, camote, mezquite, maguey, cebollín (*xonácatl*), espirulina, chiles frescos y secos. Además, hierbas aromáticas, epazote, hoja santa

Figura 2. El Imperio azteca, en *Arqueología Mexicana*, núm. 31, p. 72.

Figura 3. Chinampa. Procedencia desconocida.

o acuyo, romeritos, legumbres y frutas: tunas, tejocote, capulín, aguacate, piñón, pitahaya, xoconostle, zarzamora, entre muchos otros. Algunas hierbas y raíces medicinales se cultivaban para combatir enfermedades. Complementaban su alimentación con la pesca, la caza de animales terrestres y de aves, así como con la cría doméstica de perrillos y guajolotes.

Comían armadillos, comadrejas, liebres, patos, pájaros diversos, faisanes, codornices, tuzas, chichicuilotes, ajolotes, ranas, tortugas,

Figura 4. Cuitlacoche. Fotografía de Amalia Attolini Lecón.

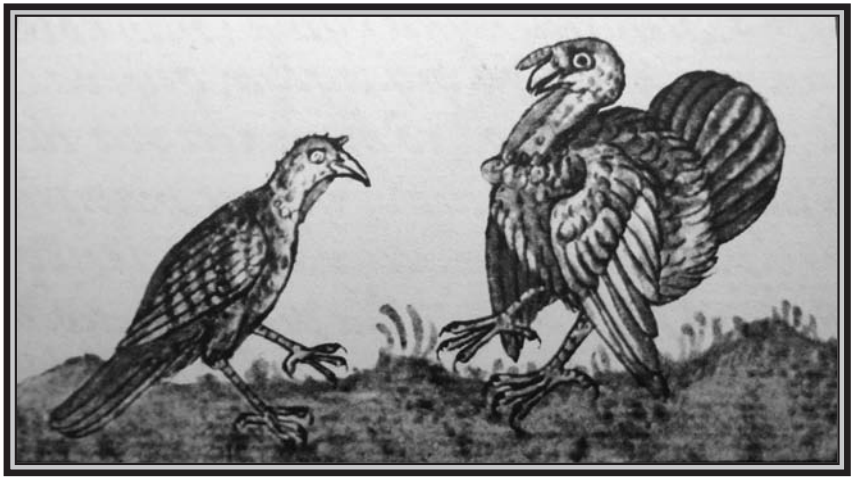


Figura 5. "*Huaxólotl*", *Códice Florentino*, libro XI, tomo 3, foja 56v.

Figura 6. Lisa y hueva de lisa. Fotografía de Amalia Attolini Lecón.

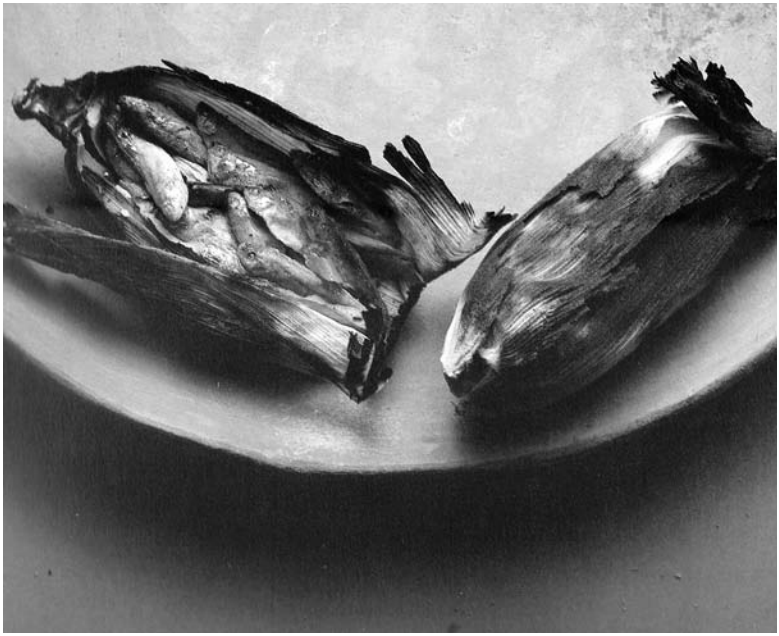


Figura 7. Mixtlapique de charales. Procedencia desconocida.

Figura 8. Cacería de patos con red, *Códice Florentino*, libro XI, tomo 3, foja 61v.

caracoles, acociles, charales, chinicuiles, escamoles, jumiles, pescado; tortillas en todas sus variedades, tamales, atole. Preparaban numerosos guisos mezclando lo que la naturaleza les prodigaba, además de bebidas como chocolate, atole y pulque. Xochimilco y Chalco abastecían de flores y legumbres, tabaco, molcajetes, coas para la siembra y canoas pequeñas.

Del sur de la cuenca llegaba algodón para mantas, huipiles y *máxtlatl*. Del norte del lago provenían sal, cerámica, petates tejidos de tule; cal y *tequesquite* para la elaboración de jabón; piedras, adobes, madera y tezontle para la construcción. También petates, huaraches, aventadores, redes para pesca, fajas, morrales, escobas, mecates y reatas de fibras y palmas, además de pino para antorchas y *tochomite* o pelo de conejo para entretejer con los textiles. De pueblos cercanos llegaban

Figura 9. Vendedora de vainas, *Códice Florentino*, libro XI, tomo 3, foja 123v.

Figura 10. Zacates, canastas y pingüicas. Fotografía de Amalia Attolini Lecón.

láminas de obsidiana, objetos de cobre, cascabeles, así como loza de uso doméstico: comales de barro, cuencos y cajetes de muchos tipos, cántaros, platos, escudillas, cazuelas, ollas, jarros y copas pulqueras. Habría que agregar a ello la cerámica ritual: braseros, sahumerios, vasos ceremoniales y cerámica funeraria. Asimismo, jícaras y tecomates; huacales, canastas, *chiquihuites*, arpones, arcos y flechas.

La ciudad estaba dividida en cuatro barrios principales, todos a partir de un centro ocupado por el recinto ceremonial del Templo Mayor con su plaza, donde se aposentaba el tianguis. Para vincular la ciudad insular con tierra firme los tenochcas mandaron construir calzadas, teniendo en cuenta los cuatro rumbos del universo. La más transitada era la de Iztapalapa; otras dos conectaban con el Tepeyac y Tenayuca, y la última con Tacuba. La forma habitual de trasladarse eran las canoas llamadas *tiamicacalli*,[5] para servicio de las personas y para el transporte de objetos y mercancías. Cada barrio en que se dividía la ciudad contaba con su propio mercado: al noroeste, Atzcualco, que significa "En el Interior del Dique"; al norte, Cuepopan; al sureste, Teopan o "Barrio del Dios", y al suroeste, Moyotla, vinculado a los *amanteca* o trabajadores de la pluma.[6] El día de mercado dependía de un calendario religioso que determinaba un circuito de tianguis y ferias en días dedicados a los dioses tutelares.

Había dos grandes establecimientos: el gran mercado de México-Tenochtitlan, situado en lo que hoy es el Zócalo de la Ciudad de México, junto al Templo Mayor, y el de Tlatelolco. Las actividades del mercado de México-Tenochtitlan se desbordaban de su recinto y daban vida a las zonas colindantes. La extensión que ocupaba la plaza grande no era suficiente para albergar el considerable número de marchantes que pululaban comprando y vendiendo, de tal manera que en las calles circundantes empezaron a surgir espacios para el comercio ambulante, el ganado de carga, para comer y pernoctar.

Cuando los aztecas dominaron Tlatelolco construyeron allí el mercado principal, que contaba con mejores condiciones de comunicación que el de Tenochtitlan, a través de varios apantles y sobre todo

[5] Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 112.
[6] AGN, Tierras, vol. 35, exp. 6, f. 86r.

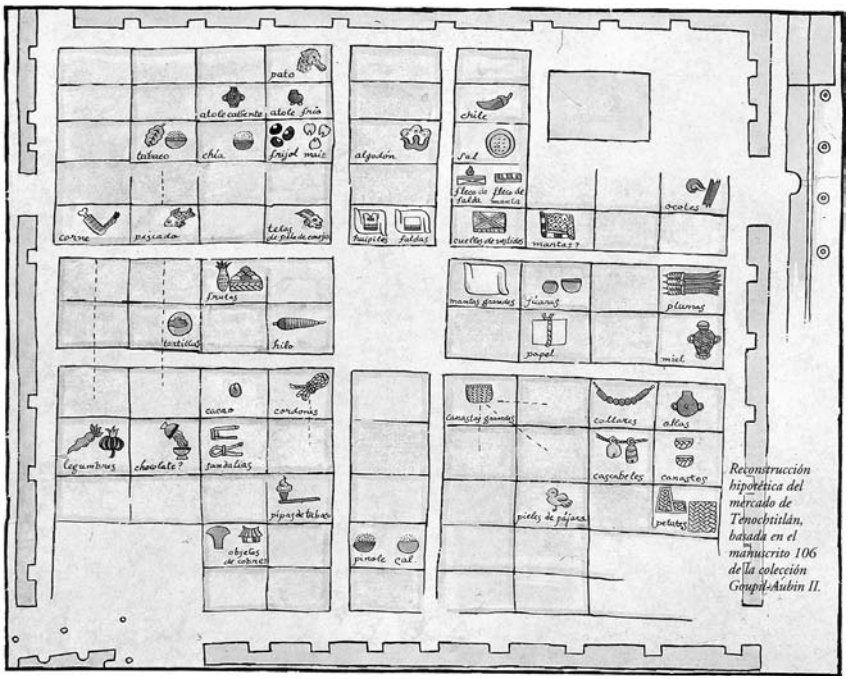


Figura 11. Reconstrucción hipotética del mercado de México-Tenochtitlan. Manuscrito 106, Colección Goupil Aubin II.

por La Lagunilla, especie de caleta o pequeña bahía en la cual cabían varios centenares de canoas, además de estar conectada con tierra firme por las calzadas. Hernán Cortés, asombrado, destacó la variedad y la particularidad regional de los productos alimenticios, así como la enorme cantidad de comerciantes en el gran tianguis:

> Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercadurías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vituallas.[7]

[7] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 72.

LOS RECURSOS LEJANOS

El intercambio regional

Los pueblos de México-Tenochtitlan interactuaban con otros grupos fuera de la cuenca para fortalecer la complementariedad económica en circuitos cada vez más expandidos, de tal suerte que a los recursos locales se agregaron otros de la producción regional de los alrededores; bienes comestibles o para las tareas de la vida cotidiana, además de artículos especializados para la nobleza o la parafernalia religiosa, pero que en todo caso no eran asequibles en el ámbito local.

Durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin las provincias de Toluca, Malinalco, Taxco, Tepecoacuilco, Jilotepec, Chalco, Tepeaca y Coixtlahuaca tributaban trojes enteras con granos de maíz, frijol, chía y *huauhtli* o amaranto. Los otomíes, tan aficionados a la carne, la hacían objeto de intercambio por las cosechas tempranas de maíz, calabaza y chile, además de pulque y mantas, enaguas y huipiles de fibras de maguey. De la región de los matlazincas, asentados en la parte fría del valle de Toluca, provenía el *huauhtli* y el maíz palomero. De Michoacán se traía pescado, *huauhtli* y chía; águilas vivas, de Jilotepec y Oxitipan; el pulque y vasijas con miel de maguey, de Huitzilan y Tizayuca; la obsidiana, de la sierra de las Navajas (en el actual estado de Hidalgo). Los cántaros de sal venían de Tenancingo, en tanto que Huaxtepec y Tepeaca producían algodón, jícaras, cañas para hacer flechas y resmas de papel.[8]

De Cuauhnáhuac se recibían frutas tropicales, trabajos de madera y leña. Con ello consolidaban el abastecimiento de productos agrícolas, servicio para la guerra y obras públicas, además de la entrega de materias primas y objetos manufacturados.

Una vez asegurados los bienes de las provincias más cercanas, se emprendieron campañas a lugares más alejados, como Veracruz, Oaxaca, Guerrero y Chiapas. Las conquistas mexicas muestran cómo la expansión se dirigía a lugares estratégicos por su ubicación geográfica,

[8] Del árabe *rezma*, "paquete". En el comercio, conjunto de 20 manos de papel. Una mano es igual a 20 unidades.

Figura 12. Árbol de cacao, *Códice Florentino*, libro XI, foja 123.

entendiendo por ello puntos clave que, una vez dominados, servían como guarniciones que permitían avanzar a sitios más distantes, como la Mixteca, la Huasteca o pueblos fuera de su dominio u hostiles, como los ocupados por los purépechas o los chichimecas.

No era casual que la conquista se dirigiera justamente a lugares donde existían mercados regionales que desempeñaban el papel de centro de control de recursos no asequibles en las inmediaciones. Así, las existencias recaudadas, ya fuera por el comercio o por el tributo, se reunían en centros mercantiles regionales en los que también se celebraban peregrinaciones y celebraciones religiosas.

Existían tianguis especializados donde la mercancía era excepcional, como el de Azcapotzalco, que vendía esclavos. Durán escribe al respecto:

> Había en esta tierra una ordenanza puesta por los reyes acerca de los mercados y era que constituían ferias o mercados donde se vendiesen cosas particulares

> [...] mandaban que en la feria de Azcapotzalco se vendiesen esclavos y que todos los de la comarca que tuviesen esclavos que vender acudiesen allí y no a otra parte a vendellos [...] En otras ordenaban se vendiesen joyas, piedras ricas, como era en la de Cholollan, y plumas ricas. En otras vendían ropas y jícaras ricas, como en Tetzcoco, y loza curiosa y bien obrada a su modo. A la feria de acolman habían dado que vendiesen allí perros y que todos los que los quisiesen vender acudiesen allí a vendellos como a comprallos. [9]

De las áreas tropicales del Golfo de México donde moraban los totonacos y huastecos llegaban guacamayas, loros, tortugas, conchas y caracoles. Los primeros también suministraban vainilla para perfumar el chocolate, petates, asientos de palma pintados de color y una resina olorosa llamada *xochiocótzotl* o liquidámbar para sahumar. Según la *Matrícula de Tributos*, Tuxpan tributaba textiles, trajes y escudos, sartas de chalchihuites y otras piedras verdes, turquesas, costales de plumas, cargas de chile seco, cantarillos de miel de abeja y de maguey.

Desde la otra costa, la del Pacífico, Guerrero entregaba cargas de cacahuate, hierbas medicinales y vasijas con miel de abeja. Oaxaca tributaba textiles con diseños variados, naguas o faldas y huipiles, trajes, escudos, armas, rodelas, mosaicos de turquesa, cazuelas de chalchihuites, sartas de piedras, joyería, bezotes de ámbar y oro. De otras regiones de Oaxaca se registraban cargas de cacao y plumería multicolor, diademas y sartas de cuentas de oro, jícaras llenas de polvo fino, láminas y tejuelos de oro, ollas de liquidámbar para incienso o para el tabaco, mica y jícaras de barniz amarillo para pintarse el cuerpo, cerámica y tintes, pigmentos de origen mineral, vegetal o animal, entre los que se distinguían la grana cochinilla y el algodón, especialidades que impulsaron el desarrollo económico y cultural de esta porción de Mesoamérica.

Desde tiempos prehispánicos existían en Oaxaca tianguis bien organizados y pueblos enteros dedicados al comercio; tal era el caso de Tehuantepec, que, colocada estratégicamente en la orilla del mar, comerciaba con cacao, pescado, sal, camarón, algodón y maíz. De hecho, los negociantes zapotecos monopolizaban el tráfico entre Chiapas, Oaxaca y el centro de México, de modo que su región se convirtió en un importante sitio fronterizo y corredor comercial.

[9] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, vol. II, 1967, p. 218.

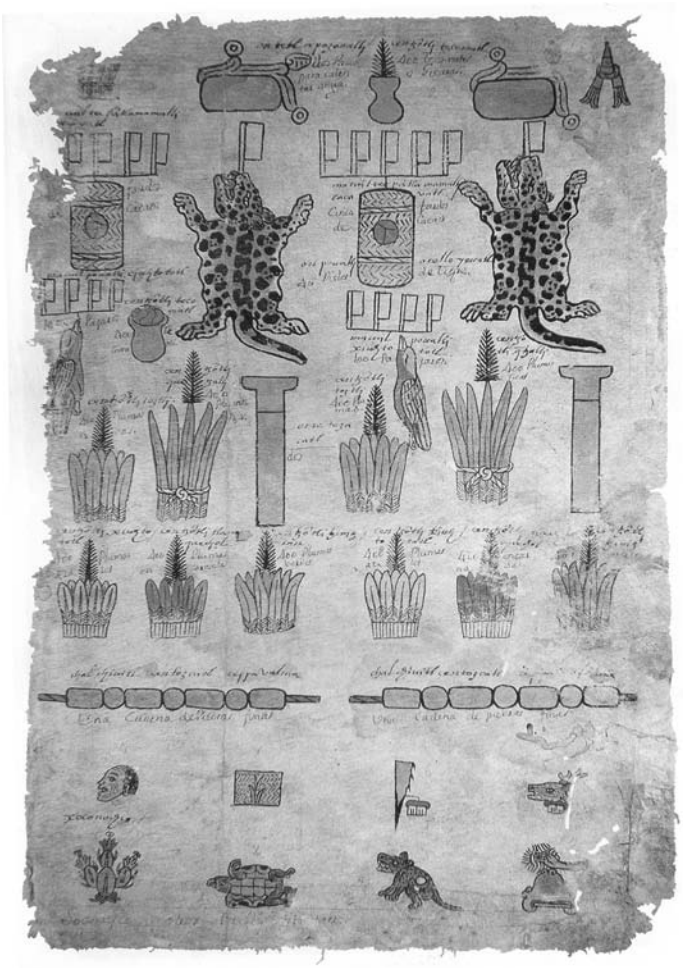


Figura 13. Lámina 25, *Matrícula de Tributos*.

De las provincias tributarias de Chiapas, el Soconusco y Guatemala se traía cacao, tecomates, plumas ricas de quetzal y de otras aves, collares de jade, bezotes, pieles de tigre. En particular, la lámina del *Códice Mendocino* correspondiente a Chiapas registra el tributo de chalchihuites, plumas de quetzal y de otras aves de vivos colores, pájaros desollados, pieles de jaguar, cargas de cacao, tecomates y piezas de ámbar.[10]

[10] Lámina del Soconusco en el *Códice Mendocino*.

La venta de mercancías de regiones alejadas de Tenochtitlan daba lugar a la celebración de fiestas asociadas en muchos casos a peregrinaciones religiosas a las que concurrían comerciantes de todas partes del México antiguo. Por ejemplo, en

> Coyxtlahuaca, en la Mixteca, pueblo de los más principales donde se hacía un mercado de mucha riqueza y así acudían a él muchos mercaderes forasteros de todas las provincias de la tierra, de Tezcuco, Xuchimilco, Cuyuacan, Tacuba, Azcaputzalco, por oro, plumas, cacao, *xícaras*, ropa, grana, hilo de colores que hacían de pelos de conejos *tuchumite*".[11]

El poderío tenochca había logrado la centralización de recursos lejanos y el dominio de territorios que conformaban la Triple Alianza. La economía se había incrementado de acuerdo con el desarrollo de la población, que desembocó en una consecuente organización social y política más compleja.

El crecimiento demográfico se incrementó por la migración desde las diferentes provincias hacia el centro. Los recién llegados se alojaban en determinados barrios cercanos al mercado e iban agrupándose según su lugar de origen. Este hecho repercutió en la diversificación de la población. La gente de regiones lejanas comenzó a trasladar no sólo sus saberes y sus costumbres, sino productos, materias primas, guisos y formas de cocinar que les eran familiares; poco a poco llegaron a establecerse en la ciudad. Esto trajo como consecuencia el auge de los gremios de comerciantes y artífices especializados, ligados entre sí por vínculos étnicos y de parentesco. Al paso del tiempo, como es obvio, la ciudad tenochca representó un área clave con las formas más desarrolladas de urbanismo y las mayores densidades y masas de población sostenidas por los sistemas más eficientes de explotación del suelo, de comunicación y de transporte, logrando la máxima concentración del poder económico, político e ideológico.[12]

[11] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 188.
[12] Ángel Palerm y Eric Wolf, *op. cit.*, p. 194.

DESDE LA LARGA DISTANCIA

El intercambio a larga distancia se realizaba con pueblos políticamente independientes del Imperio, es decir, con aquellos fuera de las fronteras mexicas donde ya no era posible imponer el tributo para proveerse de productos estratégicos. A este tipo de intercambio se le denomina comercio a larga distancia y tenía como objetivo la recaudación de bienes propios de geografías diferentes a las del centro de México, como el cacao, el algodón, las plumas de quetzal, el jade, las pieles de ocelote, los tintes, las conchas y caracoles, todos ellos destinados a un consumo de lujo.

Para intercambiar estos bienes se acudía a los llamados "puertos de intercambio", como los definió Chapman: "Estos puertos eran aquellos pueblos o ciudades cuya función específica era la de servir de sitios de reunión a los traficantes extranjeros",[13] enclaves fuera de las fronteras políticas que controlaban el intercambio a larga distancia entre dos potencias. Geográficamente eran centros que servían al transbordo de productos propios de distintos ecosistemas. *Grosso modo*, podría decirse que en estos centros se intercambiaban provisiones de tierras frías del altiplano por artículos de zonas tropicales de las tierras bajas.

El puerto de intercambio más relevante de la zona maya era el de Xicalango, "Donde se Cosechan Jícaras". Estratégicamente ubicado en la confluencia de rutas marinas y fluviales, para manejar el comercio a larga distancia aprovechaba el tráfico de mercancías que llegaba fácilmente desde el interior de la península de Yucatán, de regiones como la Chontalpa, el valle del Usumacinta y la zona del golfo de Honduras, a veces por río, a veces siguiendo la costa —navegación de cabotaje— y por rutas terrestres.

La liga comercial con el centro de México no deja lugar a dudas, ya que en este lugar se hablaba náhuatl y había un barrio ocupado por "los mercaderes mexicanos, sus ayudantes y sus esclavos".[14]

[13] Anne Chapman, "Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica", p. 106.

[14] France Scholes y Ralph Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, pp. 34-36.

Figura 14. Ruta de los pochtecas.

Figura 15. Pochtecas, *Códice Florentino*, libro IX, tomo 2, foja 18v.

Los pochtecas[15] eran los encargados de transportar los artículos y materias primas de lujo desde el altiplano, generalmente bienes escasos o exóticos para los nobles; aunque también cargaban objetos para la gente común, como orejeras de obsidiana y cobre, cascabeles, rasuradoras de obsidiana, punzones, agujas, grana, alumbre, piel de conejo o *tochómitl*, estimulantes y medicinas.[16]

Pero el bien más preciado eran los esclavos empleados en el trabajo pesado, como la producción de cacao, extracción de tintes y navegación. Los mercaderes principales (*tecoanime tealtianime*) los llevaban a vender, como lo atestiguan los informantes de Sahagún: "Y los jefes de los traficantes que iban guiando eran compradores de gente, los que bañaban para el sacrificio; su mercancía eran esclavos, ya sea mujeres, ya sea niños varones; allá los vendían".[17]

[15] Eran los comerciantes mexicas profesionales. Fray Alonso de Molina nos dice: *puchtécatl*, igual a "mercader", "trato" o "mercadería de mercaderes", f. 83r.

[16] Ángel María Garibay, *Vida económica de Tenochtitlan*, 1. *Pochtecáyotl (Arte de comerciar). Fuentes de la cultura náhuatl. Informantes de Sahagún*, 3, p. 65.

[17] *Ibid.*, p. 63.

Trasportaban objetos de lujo como cobre, joyas de oro: collares, pendientes, tocados, orejeras; cristal de roca, mantas finas, prendas de vestir ricamente elaboradas, faldellines y "camisas" para mujer.

A su vez, los mayas daban a cambio: de la región de la Chontalpa (Tabasco) se registran grandes cantidades de cacao y de pieles de jaguar y venado, tecomates labrados, la goma negra del árbol llamado *ulli* con la que se fabricaban las bolas del juego de pelota, colorantes provenientes de plantas, moluscos e insectos, caparazones de tortuga amarilla y atigrada, gomas y resinas; de Yucatán, sal, algodón, pedernal, conchas rojas y amarillas; la isla de Cozumel tenía a su cargo el comercio de sal, cántaros con miel y cera; Honduras comerciaba con jade, plumas ricas de quetzal, cacao, piedras volcánicas para metates, obsidiana, cerámica y copal.

Un artículo de producción especializada por el lugar de extracción era el de los tintes: el azul índigo o añil y el extraído del palo de Campeche o palo negro, dos de los más famosos y requeridos en la época prehispánica. Su producción fue creciendo durante todo el periodo colonial para satisfacer la demanda europea. Los productos de

Figura 16. Tameme, *Lienzo de Tlaxcala*, foja 72.

intercambio eran transportados por cargadores especializados llamados *tamemes*, que acompañaban en sus largos viajes a los pochtecas.

Para el comercio elitista era primordial la materia prima que se intercambiaba con la zona maya, indispensable para los artesanos especialistas de Tenochtitlan como los amanteca, los trabajadores del hule, los fabricantes de papel, los orfebres y los gematistas o lapidarios, quienes a partir de plumas, pieles, jade, algodones, piedras preciosas elaboraban sus exquisitas manufacturas. La estrecha relación entre el comercio interregional y la producción artesanal, especialmente en lo que se refiere a "bienes suntuarios", ejerció gran influencia en la forma general de la expansión imperial. En todo momento las relaciones comerciales que se establecían propiciaron el intercambio cultural y la cohesión social entre grupos de diferente filiación, incluso lingüística.

CONCLUSIONES

Mesoamérica y su rica biodiversidad fue el escenario en el que los mexicas lograron un imperio gracias a la sabia explotación de sus ecosistemas. Los recursos que cada región proporcionaba se canalizaban mediante el intercambio y el tributo, factores que permitieron el desarrollo y poderío del imperio sobre todos los pueblos sujetos a la Triple Alianza hasta la llegada de los españoles.

México-Tenochtitlan era el corazón de este vigoroso imperio, centro y eje de las principales fuerzas económicas, políticas, sociales y culturales que lo integraban.

La producción de toda Mesoamérica formaba un sistema de interdependencia y complementariedad, por medio de un circuito mercantil constituido por pueblos asentados en puntos estratégicos que concentraban los recursos, productos, artículos y bienes en el tianguis para el mantenimiento y desenvolvimiento de la vida diaria. Este circuito productivo corría a lo largo de la red de caminos y rutas y vinculaba los centros donde se llevaba a cabo el intercambio comercial. Esos mismos caminos que hacían posible el flujo de productos fueron también el vehículo para la migración y el contacto de lenguas, ideo-

logías, usos, costumbres y otras formas de concebir el mundo, características que a la larga dieron identidad a los pueblos mesoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA

Agn (Archivo General de la Nación), Mercedes, vol. 3, ff. 293r-293v, 318v-319r y 320r.

Agn, Tierras, vol. 35, exp. 6.

Archivo Histórico de la Ciudad de México, Fincas de los Mercados, vol. 1101, exp. 21, ff. 3-3v.

Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas de Guatemala. Siglo* xvi, cem-iifl-unam, México, 1982.

——, *Relaciones geográficas del siglo* xvi: *México*, t. 1, iia-unam, México, 1985.

——, *Relaciones geográficas del siglo* xvi: *México*, t. 2, iia-unam, México, 1986.

——, *Relaciones geográficas del siglo* xvi: *México*, t. 3, iia-unam, México, 1986.

"Atlas del México prehispánico", *Arquelogía Mexicana*, ed. especial, núm. 5, México, Raíces-inah, 2000.

Attolini Lecón, Amalia, "El tianguis, aromas de convite y vida del México prehispánico y colonial", en Luis Barjau (coord.), *La etnohistoria en México. Integración y desintegración*, inah, México 2006 (Científica, Serie Etnohistoria), pp. 253-290.

Calnek, Edward, E., "El sistema de mercado de Tenochtitlan", en Pedro Carrasco y Johana Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, México, 1978, pp. 95-114.

Carrasco, Pedro, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johana Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, México, 1978, pp. 15-76.

Caso, Alfonso, "Barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de El Colegio Nacional*, El Colegio Nacional, México, 1956.

Chapman, Anne, "Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica", en *El comercio en el México prehispánico*, Instituto Mexicano de

Comercio Exterior, México (Serie Historia del Comercio Exterior de México, 1), 1975, pp. 97-153.

Childs Rattray, Evelyn, *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, IIA-UNAM, México, 1998.

Códice Matrícula de Tributos. Historia de México, comentarios, paleografía y versión de Víctor Castillo Farreras, Salvat Mexicana de Ediciones, México, 1978.

Códice Mendocino. Antigüedades de México, vol. I, edición de lord Kinsborough, traducción de James Cooper Clark, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964 (1938).

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1963.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1978.

Drennan, Robert D., "¿Cómo nos ayuda el estudio sobre el intercambio interregional a entender el desarrollo de las sociedades complejas?", en Evelyn Childs Rattray (ed.), *Rutas de intercambio en Mesoamérica*, IIA-UNAM, México, 1998, pp. 23-39.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España y islas de Tierra Firme*, 2 vols., edición de Ángel María Garibay, Porrúa, México, 1968.

Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, t. I, dirigido por Pilar Gonzalbo Aizpuru, El Colegio de México/FCE, 2004, 542 pp.

García Martínez, Bernardo, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, El Colegio de México, México, 2008.

Garibay K., Ángel María (ed.), *Vida económica de Tenochtitlan, 1. Pochtecáyotl (Arte de traficar). Fuentes de la cultura náhuatl. Informantes de Sahagún*, 3, Seminario de Cultura Náhuatl, IIH-UNAM, México, 1995.

Garza, Mercedes de la, *et al.* (eds.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, CEM-IIFL-UNAM México, 1983 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, I y II).

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI Editores, México, 1983.

Hassig, Ross, *Comercio, tributo y transportes. La economía política del valle de México en el siglo* XVI, Alianza Editorial Mexicana, México, 1963.

Kirchhoff, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3, Sociedad de Alumnos de la ENAH, México, 1960.

Kirchhoff, Paul, y Wigberto Jímenez Moreno, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, reproducción de la *Enciclopedia de México*, t. VIII, pp. 471-966, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975 (1943).

Lienzo de Tlaxcala, edición de Mario de la Torre, textos de Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín, México, Cartón y Papel de México, 1983 (Escultura y Pasado de México).

Long, Janet (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Programa Universitario de Alimentos, IIH-UNAM, México, 1996.

——, *La cocina mexicana a través de los siglos. La nueva España*, núm. IV, Clío, México, 1997 (libros y videos).

López Rosado, Diego, *El abasto de productos alimenticios en la Ciudad de México*, FCE, México, 1985.

Millon, René, "El problema de integración en la sociedad teotihuacana", en *XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, SMA, México, 1966, pp. 149-155.

Mohar Betancourt, Luz María, *El tributo mexica en el siglo* XVI. *Análisis de dos fuentes pictográficas*, INAH/CIESAS, México, 1978.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1970.

Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1969 (Sepan Cuántos…, núm. 129).

——, "La organización tributaria", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, INAH/Dirección General de Publicaciones-Conaculta, México, 1996, pp. 211-254.

Palerm, Ángel, y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP, México 1972 (SepSetentas, núm. 32).

Scholes, France V., y Ralph L. Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, University of Oklahoma, Oklahoma, 1968.

Sugiura, Yoko, y Fernán González de la Vara, *La cocina mexicana a través de los siglos. México antiguo*, núm. I, Clío, México, 1996 (libros y videos).

La navegación en la cuenca de México durante el Posclásico Tardío a partir de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas

Mariana Favila Vázquez

Las propuestas que se desarrollan en las siguientes páginas responden a la inquietud por realizar la estructuración, descripción y caracterización del sistema de navegación mexica durante el Posclásico Tardío (1300-1519 d. C.) en la cuenca de México, a partir de una exhaustiva revisión histórica y de contrastarlo con datos arqueológicos. El objetivo es identificar las múltiples facetas en que las canoas cumplieron funciones complementarias en las esferas social, política, económica y religiosa de la sociedad mexica antes y durante la conquista española.

Se abordan fuentes históricas (crónicas de los siglos XVI y XVII), pictográficas (códices y pintura mural del siglo XVI) y arqueológicas (evidencias de contextos de ofrenda y cotidianos), con las cuales se pretende reconocer cada uno de los espacios profanos y sagrados donde la canoa tuvo papeles fundamentales. A partir del análisis crítico de las fuentes mencionadas, se busca la congruencia, la integración, así como la complementación del conjunto de datos recuperados, de manera que como producto final se pueda observar la interrelación de la canoa en cada uno de los sectores de la sociedad mexica.

Recuérdese que la sociedad mexica se nutre y se crea a sí misma a partir de una larga tradición mesoamericana relacionada con la vida a orillas de los lagos.[1] La justificación para realizar esta investigación

[1] Gabriel Espinosa Pineda, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*.

gira en torno a que la mayoría de los estudios sobre las tradiciones navales en las sociedades mesoamericanas en México se ha dirigido a aquellas que estuvieron alguna vez localizadas en las costas, situación que parece explicarse por la menor presencia de restos arqueológicos como embarcaciones, embarcaderos, remos, puertos y otros implementos usados en la navegación por los grupos asentados en el interior del continente que convivieron con grandes cuerpos de agua —lagos, lagunas, ríos, cenotes, entre otros—. Como arqueólogos debemos enfrentarnos al problema de que las evidencias de esos elementos como indicadores de la existencia de un sistema complejo son, al menos en la cuenca de México, parciales o totalmente escasas. Al parecer, la naturaleza del problema tiene que ver directamente con el material de uso predilecto en la navegación: la madera, que por su propia constitución orgánica sufre numerosos y constantes procesos de degradación que afectan su conservación e influyen claramente en el acceso que el investigador puede tener a ella.[2]

Por otro lado, parece fundamental prestar especial atención al hecho de que la información acerca de las embarcaciones prehispánicas en los grupos mesoamericanos de tradición marítima o lacustre se encuentra apoyada principalmente en las interpretaciones iconográficas y en documentos escritos por cronistas que, en su mayoría, no fueron testigos oculares de los sucesos. Por lo mismo, ha sido sumamente difícil definir con exactitud la forma real que tenían las embarcaciones y cuáles eran sus características con respecto a capacidad de carga, uso de velas o proceso de construcción, ya que, al tratarse de caracterizaciones esquemáticas o descripciones no detalladas, ciertos elementos importantes de una embarcación no son representados o casi nunca se les menciona.[3]

[2] Mariana Favila Vázquez, *La navegación en la cuenca de México durante el Posclásico Tardío. La presencia de la canoa en el entramado social mexica*, p. 11.

[3] *Ibid*, p. 17. Esta preocupación ha sido originalmente planteada por María Eugenia Romero en su tesis de licenciatura titulada *El sistema de navegación de los mayas antiguos*, pp. 103-116.

EL ENTORNO LACUSTRE: SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD MEXICA

Cuando nos referimos a la cuenca de México debemos comprender que se trata de una cuenca hidrológica cerrada, es decir, un área geográfica delimitada en su perímetro por una serie de formaciones volcánicas que generan una concavidad que permite el almacenamiento del agua en sus partes más bajas.[4] Ésta se localiza en el área de mayor altitud de la meseta central y abarca una superficie de 9 600 kilómetros cuadrados.[5] La concentración del agua descargada por ríos y arroyos, aunada al hecho de que la zona siempre ha recibido gran cantidad de agua de lluvia, generó en la antigüedad cuatro áreas lacustres. Las tres primeras comprenden los lagos del noreste: Tochac, Apan y Teocomulco, que a su vez vierten sus aguas en el río Papalote, el cual desemboca en el Río de las Avenidas de Pachuca y finalmente en el lago de Zumpango. El cuarto lago, el que nos interesa, está formado por cinco subcuencas: Chalco-Xochimilco, Xaltocan-San Cristóbal, Ciltlaltépec-Coyotepec, Texcoco y Tenochtitlan, que constituía un lago previo al fraccionamiento intencional antes de la llegada de los españoles.[6] Fue en este medio donde tuvieron lugar tempranos procesos de explotación humana, los cuales se han estudiado profundamente a partir de indicadores de los altos niveles de biodiversidad que el lago presentaba, que a su vez dieron lugar a actividades como la pesca y la caza de aves, así como al aprovechamiento de productos tan diversos como las algas o la hueva de pescado.[7]

En su cotidianidad, el hombre convivió permanentemente con su medio, lo que nos conduce a la idea de que la navegación —al igual

[4] Exequiel Ezcurra, Marisa Mazar-Hirarte e Irene Pisanty, *La cuenca de México. Aspectos ambientales críticos y sustentabilidad*, p. 33.

[5] J. Rzedowski, *Flora fanerogámica del valle de México*, p. 9.

[6] Mariana Favila Vázquez, *op.cit.*, pp. 23-24.

[7] Christine Niederberger, *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México*; William Sanders, Jeffrey Parsons y Robert Stanley, *Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*; Exequiel Ezcurra *et al.*, *op. cit.*; Gabriel Espinosa, *op. cit.*; Teresa Rojas y José G. Pérez, *La cosecha del agua. Pesca, caza de aves y recolección de otros productos biológicos acuáticos de la cuenca de México*.

que todas las demás actividades en las que participe un medio provisto de tecnología— surgió de la racionalización y reformulación (con la creación de obras hidráulicas) del ambiente lacustre.[8] La apropiación del medio no implicaba sólo su explotación, sino una relación muy estrecha en la que objeto y conciencia se entrelazaron profundamente, a tal grado que la línea que separaba a las sociedades mexicas de aquello que las rodeaba se volvió ligeramente borrosa.[9]

LA CANOA EN EL ÁMBITO COTIDIANO

La construcción de las embarcaciones se ha definido como un proceso que de manera inherente explica cómo los navíos de cortas dimensiones eran labrados en una sola pieza de un grueso tronco de árbol, donde cabían al menos dos personas; mientras que los de grandes dimensiones se construían de largos troncos ahuecados y labrados que unidos tenían una forma parecida a las pequeñas *acalli*,[10] pero con mayor capacidad.[11] Las variantes de canoas se hacían a partir de la modificación de un solo tronco usando herramientas de piedra o de cobre. Leshikar identifica los árboles con los que se construían: ahuehuete, ciprés y pino.[12] En general, las descripciones a las que diferentes autores han llegado con respecto a los diseños de las canoas incluyen las siguientes características: eran de poco calado y con proa cuadrada;[13] con los extremos planos y hacia arriba,[14] y se piensa que algunas estaban decoradas para participar tanto en guerras como en rituales.[15]

Considerando como promedio de 65 a 70 kilos de peso por hombre, algunas canoas pudieron tener capacidad de carga cercana a 1 000 kilos.

[8] Gabriel Espinosa, *op. cit.*

[9] Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 45.

[10] *Acalli* en náhuatl significa "casa sobre agua", de acuerdo con Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 7.

[11] Óscar Salinas, *Tecnología y diseño en el México prehispánico*, p. 63; Ross Hassig, *Comercio, tributo y transportes. La economía política del valle de México en el siglo* XV, p. 66.

[12] Margaret E. Leshikar, "The Earliest Watercraft: From Rafts to Viking Ship", p. 25.

[13] Ross Hassig, *op. cit.*, p. 66.

[14] Óscar Salinas, *op. cit.*, p. 63.

[15] Margaret Leshikar, art. cit., p. 25.

Torquemada permite inferir esto al mencionar que Moctezuma II solía pasear en una canoa grande donde se acomodaban hasta 60 hombres.[16] El número de pasajeros, por lo tanto, sugiere el tamaño de las embarcaciones. Las fuentes coloniales registran diversos casos con ejemplos de canoas para una o dos personas hasta otras que aguantaban 65 adultos.[17]

Dichos rasgos pueden observarse tanto en las ilustraciones contenidas en los códices como en algunos objetos materiales. A continuación se propone una tipología que debe tomarse con las precauciones del caso por haberse creado a partir de las imágenes de los códices —consideremos que algunas diferencias que podrían juzgarse formales realmente responden a una variación de la representación de las canoas generada por el *tlacuilo*—, pero que se complementa con las evidencias arqueológicas (cuadro 1):

Tipo A: embarcaciones en forma de balsa, constituidas básicamente por una serie de cañas o maderos que unidos en forma horizontal generan una superficie definida, plana, que permite desplazarse sobre el agua con la ayuda de algún remo o pértiga.

Tipo B: canoas de diferentes tamaños con fondo plano, talladas del tronco de un solo árbol y en las que probablemente no hubiera distinción clara o intencional entre proa y popa. Se ha decidido dividir en dos subtipos, básicamente, por la terminación de sus extremos y la ligera distinción que se hace entre ambos en el subgrupo B.2. También es probable que estas distinciones respondan únicamente a una tradición estilística propia de los autores de las imágenes; aun así, se considera pertinente señalarla. El subgrupo B.1 tiene los extremos levantados, sin distinción entre ellos y en forma rectangular. El subgrupo B.2 presenta una leve diferencia entre lo que se podría considerar una proa y una popa, al estar la primera un poco más elevada que la segunda y por presentar un acabado más suave y redondeado en sus extremos.

Tipo C: embarcaciones con proa y popa diferenciadas, con extremos planos y que forman ángulos que tienden a los 90° en relación con el cuerpo de la embarcación.

[16] Óscar Salinas, *op. cit.*, p. 63.
[17] Roos Hassig, *op. cit.*, p. 73.

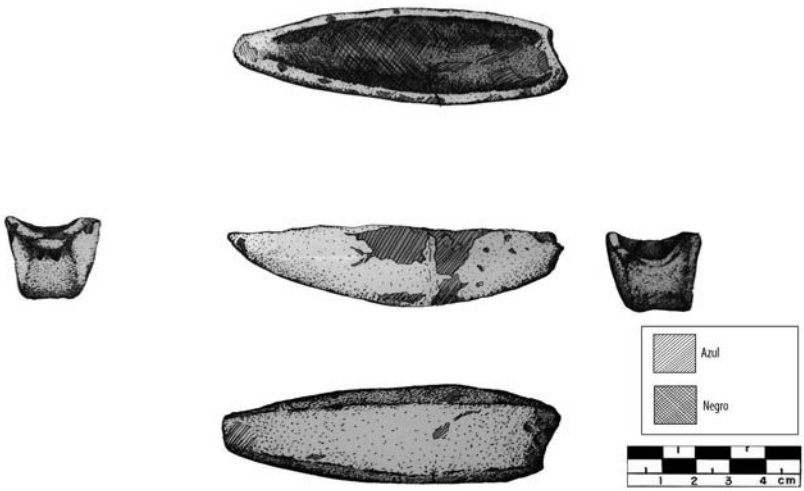


Figura 1. Diferentes vistas de canoa miniatura de Tlatelolco. Obsérvese el parecido con las del Templo Mayor. Elaborada por Mariana Favila Vázquez.

Tipo D: embarcaciones de guerra, que poseen una especie de carcasa o escudo en la proa que sirve como protección. La popa puede tender a la horizontalidad o ser vertical.

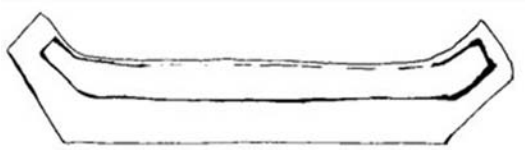
Tipo E: embarcaciones con alguna insignia tallada (al menos en la proa) o decorada. Aquí se incluye una embarcación que aparece en el *Lienzo de Tlaxcala* por tratarse de un ejemplo prácticamente único, pero podemos agregar las canoas miniatura con pintura que se recuperaron en contextos de ofrenda en el Templo Mayor de Tenochtitlan[18] y en el centro ceremonial de Tlatelolco (figuras 1, 2 y 3).

Como una evidencia de carácter único se considera la canoa que se localizó en 1959 en la Ciudad de México, en la excavación del paso a desnivel entre la calzada de Tlalpan y la calle Emiliano Zapata (fi-

[18] La descripción de estas canoas se encuentra en la tesis de licenciatura de María Martínez, *La Ofrenda 41 del Templo Mayor de Tenochtitlan, una petición de fertilidad y abundancia*.

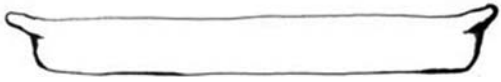
Cuadro 1

TIPOLOGÍA DE EMBARCACIONES MEXICAS
DURANTE EL POSCLÁSICO TARDÍO
Y EN LA VÍSPERA DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA

Diseño	*Procedencia*
TIPO A	
	Lámina 23r, *Códice Aubin*
TIPO B	
TIPO B.1	
	Lámina 2, *Códice Azcatitlán*
	Lámina 13, *Códice Azcatitlán*
	Libro undécimo, *Códice Florentino*
TIPO B.2	
	Lámina 38, *Lienzo de Tlaxcala*

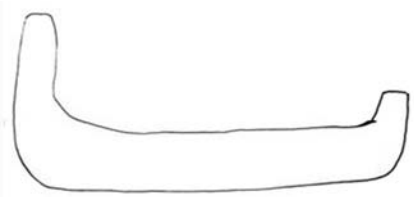
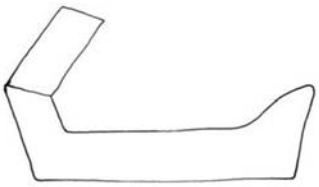
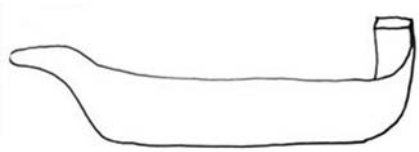
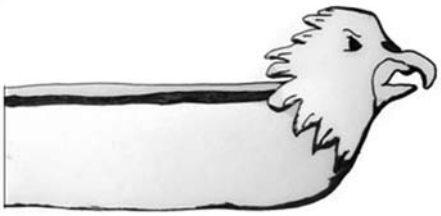
Cuadro 1

TIPOLOGÍA DE EMBARCACIONES MEXICAS
DURANTE EL POSCLÁSICO TARDÍO Y EN LA VÍSPERA
DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA (continuación)

Diseño	*Procedencia*
	Lámina 1, *Códice Boturini*
	Lámina 154, *Códice Florentino*
	Lámina 154, *Códice Florentino*
TIPO C	
	Lámina que ilustra el capítulo 14, *Códice Durán*
	Lámina 71, *Códice Florentino*
	*Mapa de Sigüenza*

Cuadro 1

TIPOLOGÍA DE EMBARCACIONES MEXICAS
DURANTE EL POSCLÁSICO TARDÍO Y EN LA VÍSPERA
DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA (final)

Diseño	*Procedencia*
TIPO D	
	Lámina 156, *Códice Florentino*
	Lámina 153, *Códice Florentino*
	Lámina 122, *Códice Florentino*
	Lámina 127, *Códice Florentino*
TIPO E	
	Lámina 4, *Lienzo de Tlaxcala*

Elaborado por Mariana Favila Vázquez.

Figura 2. Canoa tallada en piedra blanca recuperada de la Ofrenda 41 del Templo Mayor de Tenochtitlan, 20.6 × 3.4 cm. Fotografía obtenida del catálogo de piezas de la exposición temporal *Seis ciudades antiguas de Mesoamérica*, p. 435.

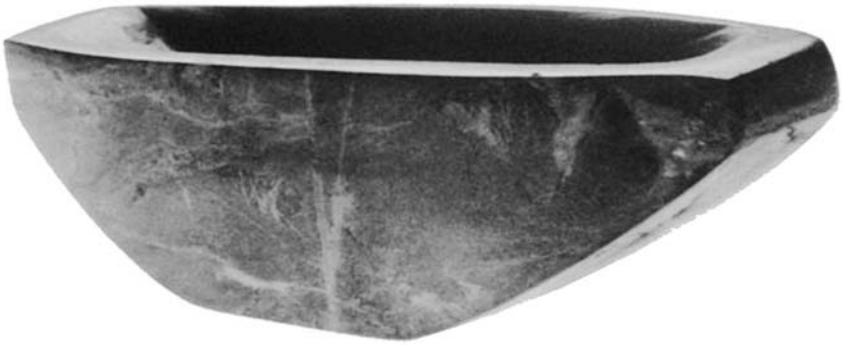


Figura 3. Canoa miniatura, 29 × 8 × 8.9 cm, localizada en la Ofrenda 41 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Fotografía obtenida del catálogo de piezas de la exposición temporal *Seis ciudades antiguas de Mesoamérica*, p. 434.

gura 4).[19] Encontramos la información sobre sus dimensiones en el testimonio de Leshikar:

> Su forma es semejante a las talladas en piedras y las que se observan en las ilustraciones [de los códices]. Tomé medidas detalladas en 1981, más de 20 años después de su descubrimiento, y registré que medía 5.31 m de largo, 61 cm de ancho, 36 cm de alto y 26 cm de profundidad en medio del navío. El

[19] Luis Torres M., "Tratamiento empleado para la conservación de una canoa prehispánica", pp. 10-13.

Figura 4. Canoa recuperada en excavaciones en la Ciudad de México. Fotografía obtenida del catálogo de piezas de la exposición temporal *Seis ciudades antiguas de Mesoamérica*, p. 433.

> largo total es hipotético, ya que falta el extremo dañado, pero puede asumirse que la embarcación original medía 6 m de largo a partir de una proporción entre ancho y largo de 1:10. Sus proporciones y el hecho de que haya tenido un grueso de 3 cm y que fue hecha de un árbol de ahuehuete[20] indican que la canoa era bastante ligera y que si no tenía cargamento era relativamente rápida. Pudo haber transportado de 1 a 5 personas.[21]

Esta canoa coincide en su forma con un último ejemplo, observable en la pintura mural de la caja de agua del Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, donde se plasmó una magnífica recreación de la vida lacustre a inicios del siglo xvi,[22] en una escena del llamado Segmento 2 Norte en la que se ve una canoa que, sin duda alguna, corresponde —junto con la localizada en Tlalpan— al tipo B.2 de nuestra clasificación (figura 5). Como puede observarse, tanto las representaciones pictográficas como las arqueológicas tienen cierto grado de congruencia en su forma, lo cual permite considerarlas complementarias.

[20] *Idem*. La identificación se encuentra en el texto.

[21] Margaret Leshikar, *op. cit.*, p. 26.

[22] Salvador Guilliem A., "La caja de agua del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco", p. 63.

Figura 5. Canoa representada en la pintura mural de la caja de agua de Tlatelolco que corresponde al tipo B.2 de la tipología aquí desarrollada. Fotografía de Salvador Guilliem Arroyo.

Por otro lado, se cuenta con algunos datos curiosos, como aquellos que señalan lo que se vendía en los mercados, sobre lo cual Bernal Díaz del Castillo refiere que también se comerciaban muchas canoas llenas de excremento humano que se localizaban en los esteros, cerca de la plaza, y que se vendían para hacer sal o para curtir cuero.[23] Lockhart menciona a "la gente de las canoas" que aparece en las listas de mercaderes de Coyoacán poco después de la Conquista, quienes probablemente comerciaran con alimentos acuáticos, pero también es probable que vendieran otros productos, incluidas las propias embarcaciones. El autor supone que este tipo de transacciones indudablemente se llevaban a cabo antes de la llegada de los españoles.[24]

[23] Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, p. 44.

[24] James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos* xvi-xviii, p. 268.

El tráfico con las canoas unía económicamente todo el sistema lacustre de la cuenca de México, que se dirigía predominantemente a Tenochtitlan. Consistía en gran parte en el transporte de alimentos y otras provisiones, pero Tlatelolco también servía como centro de intercambio para los pueblos que rodeaban la isla, por lo que las canoas transitaban en ambas direcciones. Aunque las zonas que enviaban bienes a Tenochtitlan desde el oeste empleaban *tlamemes* (cargadores), las que podían emplear canoas las aprovechaban y esto canalizaba el tráfico por varios embarcaderos. El uso de canoas no sólo era más eficiente y más barato, sino que en muchos casos la ruta acuática era más breve que los caminos de tierra, como entre Texcoco y Tenochtitlan, donde el viaje por agua era de tres leguas y las rutas de tierra eran de siete y de ocho leguas.[25]

Sobre algunos otros valores de la canoa, más allá del transporte, se hallan ejemplos que muestran la gran diversidad de empleos que se le daba: en un caso cada uno de los 14 escultores que hicieron la estatua de Moctezuma II recibió, antes de comenzar su trabajo, vestidos para él y para su familia, 10 cargas de calabazas, 10 cargas de habas, dos de chile, de cacao y algodón, así como una canoa llena de maíz.[26] El objeto se consideraba una unidad de medida para áridos y para agua: una canoa cargada de líquido valía una "manta pequeña", equivalente a 100 cacaos.[27] Como se dijo, su capacidad no ha sido determinada, sólo su valor en mantas o cacao. Posiblemente derivados de esta medida prehispánica, o como simple traducción náhuatl, aparecen en documentos novohispanos los términos *cencuauhacalli*, que hace referencia a media fanega o 27.26l, y *cuauhacaltontli*, un celemín o 4.54l.[28] Finalmente, ha de mencionarse un término raro: *oquichtlátquitl*, "cosas de hombre". Estas "cosas de hombre" se han especificado como "la canoa, el arcón de madera, las jaras y las tablas de mi plataforma de dormir".[29]

[25] Ross Hassig, *op. cit.*, p. 69.

[26] Jacques Soustelle, *op. cit.*, p. 79.

[27] José Luis de Rojas, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo* XVI, p. 269; Edward Calnek, "El sistema de mercado de Tenochtitlan", p. 110.

[28] Víctor M. Castillo, "Unidades nahuas de medida", p. 205.

[29] James Lockhart, *op. cit.*, pp. 104-105.

Es interesante que, aunque procede de un documento colonial, este dato podría reflejar una asociación procedente de la época prehispánica.

EMBARCACIONES DE GUERRA

Considerando la localización de la zona donde se asentaron los mexicas, cualquier ataque contra la población dentro del lago exigía un esfuerzo militar considerable, material de guerra y recursos especializados tanto de ellos como por parte de sus enemigos. Puede plantearse el papel de la canoa como un medio especializado en este contexto, si se piensa en las enormes ventajas que proporcionaba a sus usuarios para la defensa y la ofensiva durante un combate.[30]

Al respecto, las fuentes históricas, escritas por los soldados que fueron testigos de las sangrientas batallas o por algunos cronistas, como es el caso de fray Diego Durán, entre otros, proporcionan una enorme cantidad de datos con respecto al funcionamiento de una bien o mal llamada "marina mexica". Una vez aclarada la forma en que se perciben nuestras fuentes, es preciso mencionar que se ha planteado la posibilidad de considerar una "revolución" el que los mexicas usaran las canoas en el plano militar, ya que hasta el momento en que se encontraban subordinados a Azcapotzalco las campañas se hacían por tierra, siendo los tlamemes y los propios soldados quienes cargaban con todo lo necesario para el enfrentamiento armado. De modo que las canoas representarían una ventaja para transportar a los militares y sus suministros. De acuerdo con Ross Hassig, el planteamiento táctico con las canoas resolvería los problemas logísticos, al minimizar los costos de transporte y tiempo tanto entre las ciudades del lago como hacia las islas, que podían ser un objetivo rápidamente alcanzable. Isabel Bravo relaciona el desarrollo de estas tácticas navales con el de la propia infraestructura hidráulica que se planificó en los distintos gobiernos. Se instituyó que los máximos grados militares quedaran en manos de las élites y se perfeccionaron sus tácticas en los enfrenta-

[30] Guillermo Goñi, *Las conquistas de México y Yucatán*, pp. 45-46; Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 138.

mientos navales. De estas acciones, combinadas con la infantería, se ha deducido que el ejército se planteaba como parte de su estrategia la guerra naval. Hassig llega incluso a utilizar el término náhuatl *chimalcalli* para referirse a esta armada, aunque el diccionario de Alonso de Molina no lo registre;[31] pero en realidad este término aparece recurrentemente en el libro 12 de Sahagún para referirse a las naves que tenían defensa alrededor —a las que ya hemos hecho alusión en la tipología mencionada—, barcas blindadas que podrían considerarse específicamente para uso militar. En ese caso tendría sentido la intención de Hassig al referirse con este término de forma particular a una "milicia naval" dentro del ejército mexica.[32]

A partir del estudio de las fuentes puede sugerirse la existencia de al menos dos tipos de embarcaciones que participaban en las batallas: una acorazada y otra con proa y popa planas, aunque en algunos casos pudiese haber leves diferencias entre ambas partes de la canoa. Estas últimas podían ser protegidas con los mismos escudos de los guerreros. Gran cantidad de estos hombres armados se movilizaban en canoas de diferentes tamaños que pudieron haber tenido alguna insignia distintiva, de acuerdo con lo que mencionan Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo.

Los guerreros usaban las canoas para atacar desde ellas, no sólo como medio de transporte; lanzaban flechas, fisgas, piedras o varas apuntaladas, además de que pudieron haber sido ejercitados específicamente para el enfrentamiento en canoas, según declara Durán, teniendo como base el manejo de éstas en la práctica de la caza y la pesca cotidianas.[33] Sobre las tácticas de guerra, en los relatos de diversos enfrentamientos (mexicas contra culhuacanos, tlatelolcas, xochimilcas y españoles) pueden identificarse ataques directos que implicaban acorralar al enemigo y conducirlo hacia trampas mortales en el lago, simulación de una huida, para luego arremeter contra el adversario, o bien, ataques nocturnos, que no eran tan frecuentes. Finalmente,

[31] Isabel Bravo, "La guerra naval entre los aztecas", p. 201.

[32] Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 149.

[33] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, pp. 254-255.

téngase en cuenta que las embarcaciones fueron de los principales medios de escape ante la derrota del pueblo mexica en 1521.

Como puede verse, los anteriores son sólo algunos lineamientos de cómo pudo haber funcionado la milicia naval, si es que en efecto la hubo en el ejército mexica, como se dijo. En este sentido, debe aclararse que estas conclusiones se han obtenido de las crónicas y los códices realizados en la época colonial, que al hacer referencia al momento previo o posterior a la llegada de los españoles reflejan un conocimiento sesgado que aún debería someterse a un proceso de verificación.[34]

LA CANOA EN EL DISCURSO HISTÓRICO-MÍTICO

El análisis que a continuación se presenta tiene como propósito identificar elementos que indiquen que los aztecas, mexicas, tenochcas y tlatelolcas, todos con sus distintos referentes,[35] en efecto pertenecieron a un grupo con una tradición milenaria de navegación en aguas interiores. Con su llegada a la región de los lagos se recreó una historia impregnada de elementos puramente ideológicos en la que constantemente se reafirmó y reforzó una relación muy estrecha con el uso de la canoa, como un mecanismo de apropiación y dominio del medio acuático en el que se asentaron. Cualquiera que haya sido el caso, realidad o ficción-mito, lo importante es ejemplificar cómo la canoa se encontraba inmersa no sólo en las esferas de la cotidianidad, de la estructura económica y tecnológica de su sociedad, sino que fue un componente ideológico ubicado en la tradición religiosa y de la cosmovisión mesoamericana, ligada a procesos tan importantes como la salida del grupo nahua de la mítica isla de Aztlán, aunque, como se verá, otras versiones no la mencionan, pero hacen hin-

[34] Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 164.

[35] Cuando se hace referencia al término "azteca" se aplica a los hombres que vivían en Aztlán y que iniciarían su trayectoria rumbo al sur; los *mexitin* son estos mismos hombres, pero durante el proceso de migración, al ser guiados por su sacerdote Meci; los tenochcas son los habitantes de Tenochtitlan, y los tlatelolcas los de la ciudad gemela, Tlatelolco (Xavier Noguez Ramírez, comunicación personal).

capié en la llegada al territorio mesoamericano, que se inicia con un viaje en canoa.

El primer tipo de documentos con los que se trabajó fueron fuentes de origen dudosamente prehispánico, como son los códices transcritos a caracteres latinos que hoy llegan a nosotros con los nombres de *Leyenda de los Soles*, *Anales de Tlatelolco*, *Histoire du Mechique*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.[36] Respecto a lo que nos interesa, en ellos se mencionan la salida de Aztlán y el cruce de un río para llegar a Colhuacan, como se narra en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; la *Leyenda de los Soles* menciona también la partida de la isla, al norte del territorio mesoamericano, y la salida de un cuerpo de agua nadando bajo el cuidado del señor de la tierra, Mecitli. La *Histoire du Mechique* es probablemente el texto que más problemas presenta en cuanto a las incongruencias temporales y con respecto a una tradición nahua. Los análisis la descartan como prehispánica y, de hecho, no menciona ninguno de los elementos, como la salida de Aztlán o el cruce de un cuerpo de agua al inicio de la migración mexica.[37]

En lo que respecta a los escritos elaborados por historiadores mestizos de los siglos XVI y XVII que hablan sobre el origen de los pueblos conquistados, éstos fueron revisados teniendo en cuenta que entre los mismos autores se realizaban copias de otros textos semejantes. Lo importante, sin embargo, es identificar qué necesitaban reportar acerca de sus antepasados y, sobre todo, cuál fue —según ellos mismos— el papel de la canoa al iniciar la migración nahua. Así, Hernando Alvarado Tezozómoc menciona que los aztecas "venían, pasaban en canoas cuando colocaban allá sus *acxoyates*;[38] de allá del mencionado lugar llamado Quinehuayan, la cueva, Chicomoztoc, fue de donde salieron los siete *calpulli* de los mexicanos".[39] No resulta

[36] Silvia Limón, *Los códices transcritos del altiplano central de México. Historiografía novohispana de tradición indígena*.

[37] Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 86.

[38] Se refiere a Quinehuayan Tzotzompa, donde se depositaban ofrendas, lugar cercano a Aztlán que debían alcanzar en canoa.

[39] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 16.

sorprendente encontrar la versión del mismo hecho en el relato de Chimalpahin Cuatlehuanitzin:

> Los que allí precisamente están conformando un territorio, que realmente están atentos de la población, en donde asumen la función del mando, allí en Aztlán Chicomóztoc, son precisamente los azteca chicomoztoca [...] Y los mexica, por ello, desde entonces venían a merecer; en barcas pasaban para venir a colocar sus acxoyates allí, en el lugar de nombre Chicomóztoc Tzotzompa.[40]

Después, según se sabe, los relatos mencionan la continuación del viaje —en otros casos el inicio— desde Chicomóztoc. Además, hay que mencionar la *Historia de la venida de los mexicanos*, de Cristóbal del Castillo, donde se describe a los mexicas como un pueblo lacustre antes de su llegada a los lagos del centro de México, pero acerca del inicio de su viaje lo único que señala es que comenzó cuando el mar se dividió en dos y ellos pudieron atravesarlo.[41] Es oportuno recordar las controversias con respecto al origen mestizo de este autor.[42] Lo interesante es que estos tres historiadores coinciden en caracterizar a los aztecas como un pueblo que conocía y manejaba con destreza la tecnología de la navegación lacustre, de manera que este aspecto resulta parte fundamental de su identidad desde sus inicios.

La información presentada en este apartado no se conservó de manera idéntica a como se expresaba en la época prehispánica: seguramente sufrió alteraciones causadas por las circunstancias y limitaciones impuestas por el nuevo orden colonial. Resulta vital considerar que, a medida que los indígenas se fueron dando cuenta de las expectativas de los españoles, hicieron énfasis en determinado tipo de información, mientras que ciertos datos, como muchos referentes a la religión indígena, se excluyeron para no despertar sospechas sobre la práctica y el apego a las creencias antiguas. Evidentemente, las omisiones también se explican por el deseo de algunos indígenas de

[40] Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, pp. 20-21.

[41] Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*.

[42] Federico Navarrete, *Las historias de Cristóbal del Castillo. Historiografía novohispana de tradición indígena*.

formar parte del nuevo orden, o bien, como consecuencia de los procesos nuevos de aculturación en los que se desarrollaron. Sin embargo, en estas obras también se pueden identificar elementos fundamentales de la cultura indígena que, en lugar de haber sido desplazados, fueron integrados a las nuevas exigencias.[43]

Por último, las fuentes escritas por los frailes europeos de diferentes órdenes religiosas que refieren el mismo tema arrojan los siguientes resultados: fray Diego Durán, en su *Historia de las India de Nueva España e islas de Tierra Firme*, recalca que los mexicas provenían de un lugar lejano donde hay siete cuevas, llamado Teoculhuacán, Chicomoztoc y Aztlán; al mismo tiempo, es él quien menciona que este último es el lugar de las garzas y de la blancura: no indica nada sobre la salida de este lugar atravesando un cuerpo de agua. Por su parte, fray Bernardino de Sahagún hace referencia a dos aspectos relevantes: la importancia del nombre que, de acuerdo con el franciscano, se aplicaba a los mexicas, que es *atlacachichimeca*, "los pescadores de lejanas tierras", y el hecho de que, según él, provenían de un lugar con siete cuevas. No refiere Aztlán ni la forma en que salieron de allí.[44] Fray Juan de Torquemada menciona la versión que de hecho servirá a Clavijero para dar su propia interpretación de la procedencia de los indígenas. Aquí el texto original de este religioso: "Según las pinturas que los más curiosos de estos indios naturales tenían y yo al presente en mi poder tengo, parece que para venir del lugar primero de donde salieron, para éste, a donde ahora están, pasaron algún grande río o pequeño estrecho y brazo de mar, cuya pintura parecer hacer media isleta, en medio de los brazos que divide estas aguas".[45]

No hay mención de cómo se realizó el cruce, pero el texto es sugestivo por sí mismo. Por su lado, fray Jerónimo de Mendieta, franciscano y autor de la *Historia eclesiástica indiana*, hace alusión al pasaje que nos interesa en el siguiente fragmento:

> Tornando, pues, al tema de la venida de estas gentes á estas partes de México y Texcoco, no se sabe qué años habrá que vinieron. Algunos dijeron que

[43] Silvia Limón, *op. cit.*, p. 113.
[44] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 596.
[45] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 113.

> haría seiscientos años, otros que menos, y en esto no hay que reparar, porque los indios fácilmente se yerran en cosa de cuenta. Dicen que cuando venían pasaron un brazo de mar, que podría ser el tercero estrecho, y en esto cada cual podrá dar su parecer y admitirse, si no discrepare del recto juicio.[46]

El fraile no parece querer inmiscuirse más en los asuntos del origen de los indios y únicamente menciona el paso del brazo y su reticencia a dar fe de este hecho.[47] Finalmente tenemos la descripción de Francisco Javier Clavijero; tal vez quepa duda de la pertinencia de considerarlo entre nuestras fuentes por lo tardío en la escritura de su obra *Historia antigua de México*, durante el siglo XVIII. Sin embargo, es otro de los pocos religiosos que de hecho se ocuparon de recuperar las historias de los pueblos para ese tiempo más que conquistados. Su mención del lugar de procedencia de los aztecas es particularmente interesante, pues él mismo reconoce en la historia ciertos tintes bíblicos que deben llamar la atención:

> La salida de los aztecas o siete tribus de nahuatlacas, que es cierta, fuese por el motivo que se quiera, sucedió, según lo que he podido rastrear por la cronología, hacia el año 160 de la Era Vulgar. Torquemada testifica haber visto en todas las pinturas antiguas del viaje de los aztecas representado un brazo de mar o río grande que pasaron. No hay duda de que para ir de su patria a Huicolhuacan [hoy Culiacán], que fue su primera mansión, pasaron el célebre río Colorado; y éste podría ser el notado en las pinturas, por el más considerable que les ocurrió en su largo viaje; pero yo creo que el pretendido brazo de mar no es otro que la imagen del Diluvio Universal representado en las pinturas mexicanas antes del viaje de los aztecas, según lo que diremos en otro lugar.[48]

Como puede verse, Clavijero es de los pocos religiosos que mencionan el cruce de los mexicas por un cuerpo de agua, si bien no dice cómo lo hacen; pero lo que más llama la atención es que él mismo reconoce en este relato un trasfondo bíblico y pretende ver en él una

[46] Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, pp. 144-145.
[47] *Idem*.
[48] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 93.

clásica historia religiosa. No busquemos por ahora más respuestas a este asunto, pues nos encontraríamos en un callejón sin salida; consideremos su interpretación digna de un religioso ferviente que buscaba en este mundo, ya no tan nuevo, las mismas historias religiosas que se crearon en el continente europeo.

Podría terminarse este apartado aceptando que las descripciones misioneras deberían ser consideradas espacios discursivos en los que se producen modelos interpretativos dictados por la necesidad de adecuar la historia del otro en la propia (la occidental, por supuesto). Para localizar elementos "auténticamente nativos" sería necesario superar estos modelos interpretativos considerándolos "discutibles", tomando en cuenta la mirada occidental como punto de referencia que es necesario repensar críticamente.[49] Por lo mismo, no debe sorprender el hecho de no localizar con la misma frecuencia las menciones de Aztlán y el cruce —con o sin canoa— para partir de allí.

Así como se han identificado las distintas menciones de la canoa en el discurso histórico colonial, el cual, suponemos, remite al estrato ideológico mítico-histórico de la sociedad prehispánica mexica, que sabemos que es parte al menos de un grupo mestizo de élite que surge con posterioridad a la Conquista, es necesario realizar el mismo análisis en cuanto a la aparición de la imagen en el discurso pictográfico-histórico generado en el mismo contexto. Sin embargo, se ha considerado el siguiente problema: cuando se utilizan imágenes, los historiadores suelen tratarlas como simples ilustraciones, y las reproducen en sus libros como un mero reflejo de la realidad que idealmente describen. En los casos en que las imágenes se analizan en el texto, su testimonio suele utilizarse para ilustrar las conclusiones a las que el autor ha llegado por otros medios, antes que para dar nuevas respuestas o plantear nuevas interrogantes.[50] En este caso, al recurrir a los códices debe recordarse que en su gran mayoría son coloniales y que sus características prehispánicas se concentran en algunos rasgos estilísticos y de formato, así como en las manos de los indígenas cristiani-

[49] Sergio Botta, "Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia", p. 97.

[50] Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, p. 12.

zados que los pintaron. Tanto la arqueología como la historia de tiempos prehispánicos han olvidado que la mayoría de los testimonios que se conservan de la época precortesiana fueron elaborados en el contexto trastocado de la naciente Nueva España y que, antes que nada, ofrecen un reflejo de esa época.[51]

El tipo de códices que se usaron para este análisis fueron de elaboración posterior al momento de la Conquista y se refieren a los orígenes de los pueblos que se asentaron en los lagos de la cuenca de México, es decir, son códices de tipo histórico. Éstos se utilizaron a partir del argumento de que pueden resultar ser copias de códices prehispánicos y que, hasta cierto punto, reflejan en parte la ideología de un gru-

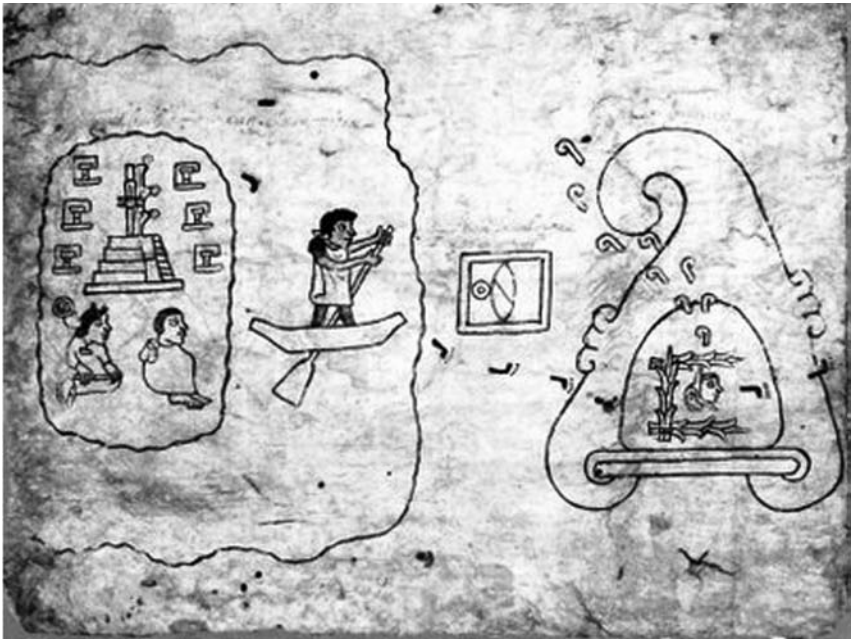


Figura 6. Escena de "la tirada de peregrinación y la esencia chichimeca de los tenochca", en la lámina 1 del *Códice Boturini*, tomada de María de Castañeda de la Paz.

[51] Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos xvi y xviii*, p. 10.

po —probablemente mestizo de élite— que los mandó hacer o los hizo de propia mano, de manera que no puede negarse su relación con parte de la tradición nahua y el núcleo duro que la conforma (*Azcatitlán*, *Boturini*, *Florentino*, *Aubin*, *Mexicanus*, *Mapa de Sigüenza*, entre otros).

El personaje remando constituye parte de la escena que se ha relacionado directamente con la salida de los aztecas de su lugar de origen (figura 6). El color oscuro de la piel y el cabello largo atado hacia atrás indica que el hombre es un sacerdote. En la fecha *ce técpatl* los aztecas llegan a Teoculhuacan, glifo que se reconoce por el cerro torcido.[52] Esta escena también representa la travesía que efectuaban los sacerdotes mexicas en el año 1 Pedernal, antes de su salida definitiva a la cueva Quinehuayan Óztotl, situada en el monte Colhuacan; es la "cueva de la salida inminente" que en otras narraciones corresponde a Chicomóztoc. La insistencia de los anales pictóricos en la partida de Aztlán parece contradecir diversos relatos en prosa que nombran a Chicomóztoc como el lugar de origen (como Sahagún y Torquemada) y las bien conocidas ilustraciones que aparecen en la historia de Durán, las cuales muestran a parejas tribales sentadas en siete cuevas seguidas por los jefes de la migración saliendo de una caverna. Estas fuentes parecen decir que la migración empezó en Chicomóztoc y no en Aztlán, pero la situación no es tan contradictoria, ya que los aztecas generalmente interpretaban Chicomóztoc como un lugar de origen, pero afirmaban que Aztlán era su propia patria. Muchas fuentes en prosa eliminan toda diferencia al considerar que los dos lugares eran uno solo; el mismo Durán explica que las siete cuevas estaban en Aztlán. Unos cuantos anales en prosa diferenciaban estos dos lugares, pero indicaban que los aztecas habían salido de Aztlán y que brotaron de Chicomóztoc poco después.[53]

[52] María Castañeda, "La pintura de la peregrinación culhua-mexica: *Mapa de Sigüenza*. Nuevas aportaciones a su estudio", pp. 186-188.

[53] Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, pp. 235-236; Rafael Tena Martínez (paleografía y traducción), *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, entre otros.

Figura 7. Lámina 1 del *Códice Aubin* donde se muestra Aztlán en medio de un lago.

CÓDICE AUBIN

De este documento lo que llama profundamente la atención es que en la lámina inicial se muestra la mítica ciudad de Aztlán y un personaje, tal vez el mismo que en la *Tira de la peregrinación*, pero sin realizar el trayecto con una canoa hacia alguna ciudad cercana (figura 7). La pictografía muestra esto, pero, en forma radicalmente distinta, el manuscrito proporciona la información que parece faltar:

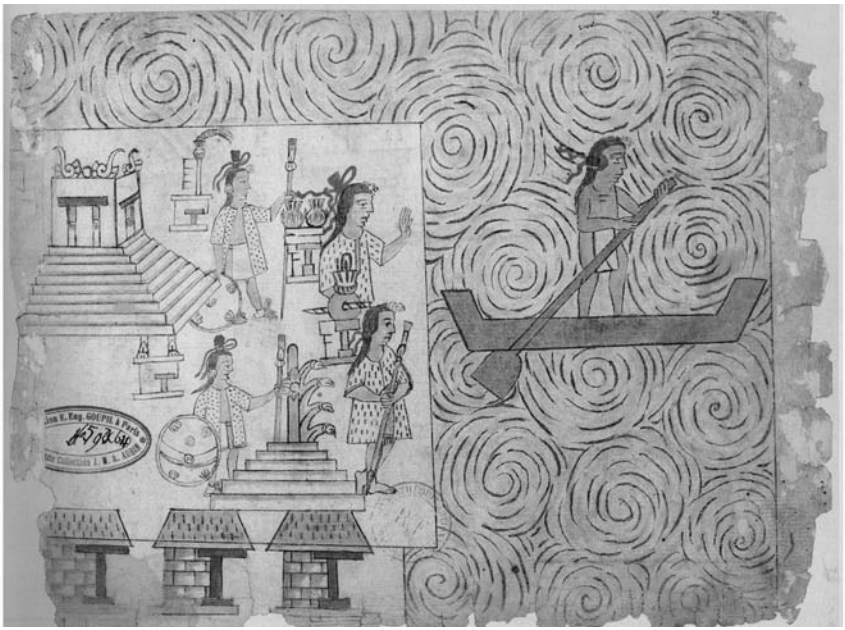
> Aquí está escrito que los Mexicanos emigraron de Aztlán. Su primer paso fue caminar en cuatro tribus ó fracciones, navegando ó en medio de las aguas. Así juntos venían en sus embarcaciones (acaltica) arrojando sus redes hasta que encontraron vado y allí desembarcaron, pero ya hechas ocho tribus ó familias: la 1ª Huexotzinca, la 2ª Chalca, 3ª Xochimilca, 4ª Cutilahuaca, 5ª Malinalca, 6ª Chichimeca, 7ª Tepaneca, y 8ª Matlatzinca. En este puerto se encontraron los peregrinantes unos habitadores de aquellas comarcas y se titulaban Colhuacas, quienes al ver á los aztecas, dijeron: Con vuestro Señor [Divinidad] que está aquí, os acompañaremos.[54]

CÓDICE AZCATITLÁN

La lámina 2 de este códice muestra una isla donde se observa un monte con casas y biznagas; Huitzilopochtli, con traje de colibrí y un escudo, está de pie sobre una peña. En la parte derecha hay varios templos de los *calpultin*, así como un templo semejante al que figura en Aztlán en la lámina 1 del *Códice Boturini*.[55] La escena concluye con un personaje remando, igual que en la lámina referida, con la diferencia de que no tiene la piel de color oscuro y porta una cinta roja en el cabello (figura 8, A y B).

[54] *Códice Aubin*, p. 12.

[55] Patrick Johansson, "*Tira de la peregrinación (Códice Boturini)*. Estudio introductorio", p. 19.



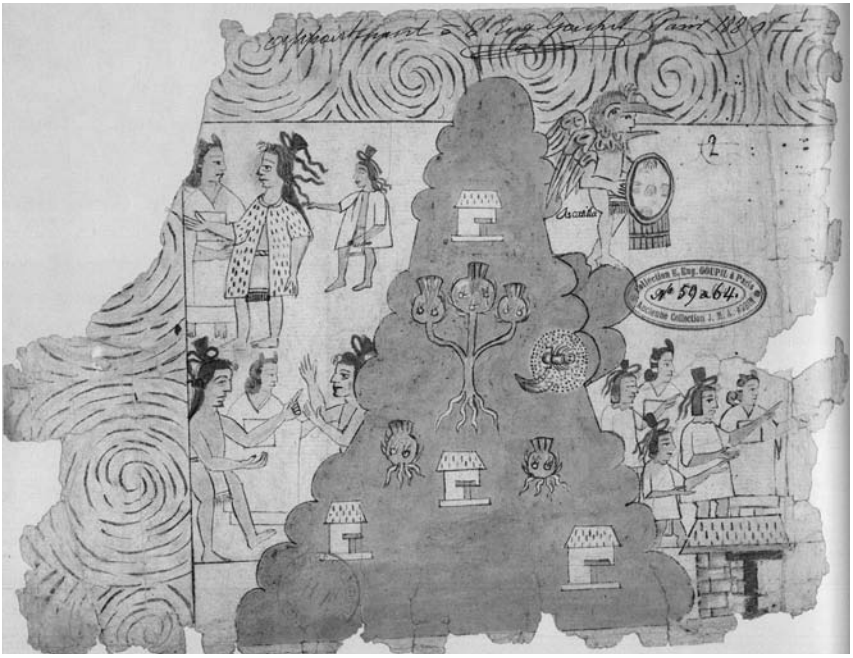


Figura 8. A y B, *Códice Azcatitlán*.

MAPA DE SIGÜENZA

El relato comienza en el cuadrante superior derecho del códice, donde los aztecas salen de la mítica isla original Aztlán, que aparece representada por el signo de un cerro rematado por una planta con abundante follaje y rodeado por el agua de un lago cuadrado (figura 9).

La migración propiamente dicha empieza con el acto de navegar a través del lago, lo cual está representado por un ser humano

Figura 9. Detalle de *Mapa de Sigüenza* que muestra el momento de la partida de Aztlán. Tomada de María Castañeda de la Paz, "La pintura de la peregrinación culhua-mexica: *Mapa de Sigüenza*. Nuevas aportaciones a su estudio", *Relaciones*, vol. 27, primavera, Zamora, Michoacán, 2006.

que yace en una canoa debajo del símbolo del cerro de Aztlán. El lenguaje pictográfico, tal como se ve en los códices, se vale de un recurso que es la homogeneización de las posturas y los gestos para evitar ambigüedades: éstos se limitan a un repertorio mínimo, en el cual quedan registradas las modalidades más comunes, o al menos las más claras. De ahí que se deduzca que el personaje acostado en la barca está muerto, pues el ojo cerrado en las figuras humanas de los códices indica justamente eso.[56]

Como puede verse, en el plano ideológico y de cosmovisión inserto en el discurso mítico-originario de la élite mexica antes de la Conquista y en el discurso histórico de la élite mestiza cristianizada, así como en los escritos de los españoles sobre el origen de los pueblos que encontraron en el territorio recién conquistado, la canoa es un elemento que facilita el traslado de un ser de un plano mítico a otro relacionado con su estado terrenal o su nacimiento. Es decir, la canoa permite la transición del tiempo mítico del hombre nahua desde un medio acuático originario-divino hacia un tiempo histórico en el estado natural terrenal desde donde se inicia el proceso de peregrinación que justificará su llegada a los cuerpos lacustres del altiplano central.

CONCLUSIONES

Una vez revisadas y contrastadas todas las evidencias que se han presentado, puede concluirse que la canoa se presenta como un objeto social que posee múltiples funciones en las esferas política, social, económica y religiosa de la sociedad mexica, con distintas definiciones dentro de cada una de ellas y en diferentes formas de interacción en la vida cotidiana y en la que no lo es, en los ámbitos material e inmaterial. Lo anterior se ha definido a partir de las evidencias arqueológicas y su contraste con las fuentes etnohistóricas, pictográficas y arqueológicas, lo cual ha constituido el vehículo para trascender hacia el pasado y comprender que la vinculación de cada una de estas evidencias es una

[56] Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, pp. 22-23.

parte medular que permite ingresar al núcleo duro de la larga tradición en la sociedad mexica.

Así como el ceramista no sería tal, simple y sencillamente si no conociera el barro que moldea, ni tampoco el arqueólogo que no se molestara en ensuciar sus manos a menos de contar con aquella certeza que casi instintivamente le dice "ese cúmulo de piedras no es natural…", el navegante de ríos, lagos o mares no tendría lugar en este mundo si no hubiera superado el aparentemente sencillo problema de flotar —no por sí mismo, por supuesto— y así surcar las aguas con un medio de transporte adecuado. A partir de esta idea, aquí se afirma que el papel de la canoa prehispánica trasciende sus propios papeles tecnológicos y económicos, con los cuales sólo se convierte en un medio más de trabajo, se dirige hacia un plano cargado de significados atrapados en las representaciones votivas presentes en ofrendas y en sus distintas manifestaciones pictográficas, esperando silenciosamente ser descifrados.[57] Por otro lado, si se considera que las situaciones extraídas de representaciones colectivas plasmadas mediante cosmogonías, mitos, ritos y testimonios recogidos en crónicas y códices a la llegada de los españoles constituyen evidencia directa de procesos cognitivos,[58] los relatos de los mestizos de los siglos XVI y XVII permiten el acceso, en el plano ideológico, a la concepción del papel de la canoa y la importancia que ésta tuvo en el relato de la peregrinación mexica. Esto, claro, si se asume que existe una continuidad del discurso histórico generado antes de la Conquista por la élite indígena que creaba, en efecto, su propia historia. En este estrato la canoa funcionaba como el elemento que facilitó y permitió la travesía por las aguas sagradas y originales hacia la tierra mundana. De esta manera, la canoa no sólo es el medio que les permite y facilita su salida de la mítica Aztlán, sino uno de los símbolos de su dominio en la nueva región; de su poderío para usar los recursos naturales de la cuenca; de su capacidad para mantener el orden y el control civil y militar; en resumen, de su omnipresencia. Su capacidad de abarcar y dominar la cuenca lacus-

[57] Mariana Favila Vázquez, *op. cit.*, p. 53.

[58] Ángel Zambrano G., *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, p. 5.

tre da forma a su cosmovisión y se filtra a las inquietudes más profundas y arcaicas de un pueblo cuyo éxito radicó principalmente en su capacidad de apropiarse del medio lacustre.[59]

BIBLIOGRAFÍA

Boone, Elizabeth Hill, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, FCE, México, 2010.

Botta, Sergio, "Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, IIH-UNAM, México, 2004, pp. 89-120.

Bravo Bueno, Isabel, "La guerra naval entre los aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, IIH-UNAM, México, 2005, pp. 199-223.

Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica, Barcelona, 2001.

Calnek, Edward, "El sistema de mercado de Tenochtitlan", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, CIESAS/Nueva Imagen, México, 1978, pp. 97-114.

Castañeda de la Paz, María, "La pintura de la peregrinación culhua-mexica: *Mapa de Sigüenza*. Nuevas aportaciones a su estudio", *Relaciones*, vol. 27 primavera, Zamora, Michoacán, 2006.

——, "La *Tira de la peregrinación* y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 38, IIH-UNAM, México, 2007, pp. 183-212.

Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Conaculta, México, 2001 (Cien de México).

Castillo F., Víctor M., "Unidades nahuas de medida", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 10, IIH-UNAM, México, 1972, pp. 195-223.

[59] Un especial agradecimiento al doctor Sergio Guevara, del Instituto de Ecología de Xalapa, Veracruz, por proporcionarme esta visión con respecto al tema.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, anotaciones de Víctor M. Castillo F., IIH-UNAM, México, 1991.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 2009.

Dibble, Charles E. (ed. y trad.), *Códice Aubin*, Porrúa, Madrid, 1963.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, Porrúa, México, 1967.

Escalante Gonzalbo, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, FCE, México, 2010 (Antropología).

Espinosa Pineda, Gabriel, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, IIH-IIA-UNAM, México, 1996.

Ezcurra, Exequiel, Marisa Mazar-Hiriart e Irene Pisanty, *La cuenca de México. Aspectos ambientales críticos y sustentabilidad*, FCE, México, 2006.

Favila Vázquez, Mariana, *La navegación en la cuenca de México durante el Posclásico Tardío. La presencia de la canoa en el entramado social mexica*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 2011.

Goñi, Guillermo, *Las conquistas de México y Yucatán*, INAH, México, 2008.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI y XVIII*, traducción de Jorge Ferreriro Santana, FCE, México, 1991.

Guilliem A., Salvador, "La caja de agua del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, vol. XV, núm. 89, Raíces/INAH, México, enero-febrero de 2008, pp. 62-65.

Hassig, Ross, *Comercio, tributo y transportes. La economía política del valle de México en el siglo XV*, traducción de Juan José Utrilla, Alianza, México, 1990.

Johansson, Patrick, "*Tira de la peregrinación (Códice Boturini)*. Estudio introductorio", *Arqueología Mexicana*, edición especial códices, núm. 26, México, diciembre de 2007, pp. 6-16.

Leshikar, Margaret E., "The Earliest Watercraft: From Rafts to Viking Ship", en George Bass (ed.), *Ships and Shipwrecks of the Americas*, Thames and Hudson, Londres, 1996, pp. 13-32.

Limón O., Silvia, *Los códices transcritos del altiplano central de México. Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. I, UNAM, México, 2003.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, FCE, México, 1999.

Martínez, María, *La Ofrenda 41 del Templo Mayor de Tenochtitlan, una petición de fertilidad y abundancia*, tesis de licenciatura, 2008.

Matos Moctezuma, Eduardo (coord.), *Seis ciudades antiguas de Mesoamérica*, catálogo de exposición, INAH, México, 2011.

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, 1971.

Navarrete Linares, Federico, *Las historias de Cristóbal del Castillo. Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. I, UNAM, México, 2003.

Niederberger, Christine, *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México*, INAH, México, 1976.

Rojas, José Luis de, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*, FCE/El Colegio de Michoacán, México, 1986.

Rojas Rabiela, Teresa, y José G. Pérez Espinoza, *La cosecha del agua. Pesca, caza de aves y recolección de otros productos biológicos acuáticos de la cuenca de México*, INAH/CIESAS, México, 1985.

Romero, María Eugenia, *El sistema de navegación de los mayas antiguos*, tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México, 1993.

Rzedowski, J., *Flora fanerogámica del valle de México*, Instituto de Ecología/Conabio, Pátzcuaro, Michoacán, 2009.

Sahagún, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, notas de Ángel María Garibay, Porrúa, México, 1975.

Salinas, Óscar, *Tecnología y diseño en el México prehispánico*, Designio, México, 2010.

Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, Nueva York, 1979 (Studies in Archaeology).

Seis ciudades antiguas de Mesoamérica. Sociedad y medio ambiente, INAH, México, 2011.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 19ª ed. en español, Siglo XXI Editores, México, 2007.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, FCE, México, 2010.

Tena Martínez, Rafael (paleografía y traducción), *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2002 (Cien de México).

Tezozómoc, H. Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, UNAM, México, 1998.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, coordinación de Miguel León Portilla, vol. III, IIH-UNAM, México, 1976.

Torres M., Luis, "Tratamiento empleado para la conservación de una canoa prehispánica", *Studies in Conservation*, vol. 1, International Institute for Conservation of Historic and Artistic Works, Londres, 1964, pp. 10-13.

Zambrano G., Ángel J., *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, UAEM, México, 2006.

Militarismo y belicosidad. Una mirada etnohistórica al fenómeno de la guerra maya del Clásico

*Gabriela Rivera Acosta**

Hay autores que se refieren a la guerra maya del periodo Clásico como una preocupación y ocupación, hasta acomodarla como una situación endémica de esta sociedad. Otros se atreven a clasificarla como un posible factor del colapso de la región. Lo importante es reconocer que nos enfrentamos a una expresión cultural compleja, con múltiples variantes y propósitos, no siempre acordes con la visión occidental sobre el tema. En sí, es preciso entender que la guerra maya del Clásico es un fenómeno complejo y variable que se mantuvo en permanente transformación y evolución, y fue sujeto de intercambios culturales que marcaron hitos en su desarrollo.

Esta investigación propone una revisión, estudio y análisis de los diversos componentes de la guerra a partir de un enfoque etnohistórico fundamentado en la interdisciplinariedad para el análisis de la diversidad de fuentes de los distintos ámbitos que han sido consultadas para poder dar un enfoque global e íntegro, en la medida de las posibilidades, al presente trabajo.

En los años treinta, al inicio de los estudios mayas, se concibió a estas sociedades como grupos pacíficos, dedicados a la observación de los astros y la naturaleza, como en su momento lo señalaron Thompson y Gann,[1] y Morley.[2] Pero en 1932 Follett[3] se aventuró a afirmar que

* Doctorado en estudios mesoamericanos, UNAM.

[1] Eric S. Thompson y Thomas Gann, *The History of the Maya from the Earliest Times to the Present Day*, 1931.

[2] Sylvanus G. Morley, *The Ancient Maya*, 1994.

[3] Prescott H. Follett, "War and Weapons, of the Maya", p. 376.

"los mayas lejos de ser una nación pacifista, tenían un sistema militar bien desarrollado", mas nadie lo quiso creer.[4] Durante las décadas de los cuarenta y cincuenta dieron cuenta de que en los monumentos (300-900 d. C.) los personajes representados se emulaban portando armas; situación que fue interpretada como el uso de indumentaria ceremonial y no como ostentaciones de poder.[5] Gracias al descubrimiento de los murales de la batalla en el Cuarto II del Templo de las Pinturas de Bonampak, por Giles Healey en 1946, fue que la estrecha relación de la guerra con la sociedad maya clásica no pudo ser negada por más tiempo.

Estudios más recientes demuestran que las guerras en la zona fueron constantes y diversas, relacionadas con fenómenos y particularidades regionales, étnicas, teológicas, geográficas, sociales, políticas y temporales. A partir de dichas particularidades, esta investigación conceptualiza la guerra del periodo Clásico maya como una violencia explícita en una contienda armada entre dos unidades políticas en oposición, por medio de una fuerza militar organizada en seguimiento de una política de cacicazgo o estatal, impulsada por fenómenos políticos, económicos, ideológicos o incluso religiosos. Es preciso aclarar que este concepto se basa en los trabajos de Beatriz Repetto, Marvin Harris, Malinowski y Karl von Clausewitz.[6]

La tarea de entender el porqué de estas guerras ya ha sido emprendida en los estudios mayas. Diane y Arlen Chase las definieron como una agresión armada dentro de una comunidad política, de lucha entre familias o clanes, teniendo como causales la apropiación de tierras, el acceso a minas de sal, la toma de cautivos o cualquier otro fin económico.[7] A lo anterior cabría añadir las funciones ceremoniales, políticas y legitimadoras a las que se refiere Patrick Culbert.[8] Joyce Marcus, por

[4] Joyce Marcus, "Cinco mitos sobre la guerra maya", p. 228.

[5] *Idem*.

[6] Beatriz Repetto Tio, *Desarrollo militar entre los mayas*; Marvin Harris, "Vacas, cerdos, guerras y brujas"; Bronislaw Malinowski, "Un análisis antropológico de la guerra"; Karl von Clausewitz, *De la guerra*.

[7] Diane Chase y Arlen Chase, "La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice", pp. 53-72.

[8] Patrick Culbert, "La guerra y el Estado segmentario", p. 39.

su parte, hace mención de las guerras por independencia; hay quien remite a éstas por razones externas o internas, como lo hace Hassing, quien reconoce a las primeras como aquellas que persiguen la conquista, el tributo, el botín y que proyectan la incorporación política; en cuanto a las internas, refiere, son aquellas que buscan el fortalecimiento de una posición política del linaje en el poder, o el uso de ingresos generados por la guerra para crear y mantener vínculos políticos.[9] En estas últimas se pueden ubicar las guerras de facciones de las que da cuenta David Webster, que podrían definirse como conflictos en el seno de las dinastías mismas, con lo que se habrían creado secciones, grupos organizados cuyos miembros competían con otros grupos por obtener el poder dentro de las instituciones ya existentes.[10] Para simplificar esta discusión, H. Kettunen[11] señala que las causales son netamente políticas y económicas, más que rituales, como se había pensado.

Entre los varios elementos que dan forma y vida a una guerra pueden reconocerse los siguientes.

PARTICIPANTES

Durante años existieron teorías acerca de que en la guerra sólo participaba la nobleza. Ahora, con base en estudios sistemáticos sobre el armamento, la iconografía y la epigrafía, se piensa que durante el Clásico grupos de bajo estatus debieron de haber participado en los combates como infantería, en el nivel de "soldado raso", ya que el patrón mesoamericano sugiere que el pueblo se inmiscuía en las batallas. Además, las élites eran reducidas e insuficientes, en comparación con el tamaño de las fortalezas que se han podido identificar en sitios del Clásico; lo que no impide que ocuparan un lugar en el escenario de guerra, sólo que en posiciones/rangos superiores. Kettunen supone que participaban incluso niños y mujeres del común, quienes podrían haber contribuido a defender las ciudades o poblaciones menores, y

[9] Ross Hassing, "La guerra maya vista a través del altiplano posclásico", p. 158.

[10] David Webster, "Rivalidad, faccionalismo y guerra maya durante el Clásico tardío", p. 20.

[11] Comunicación personal, 2010.

Figura 1. Vasija K8933, muestra un batallón de lanceros. Fotografía de la colección de Justin Kerr.

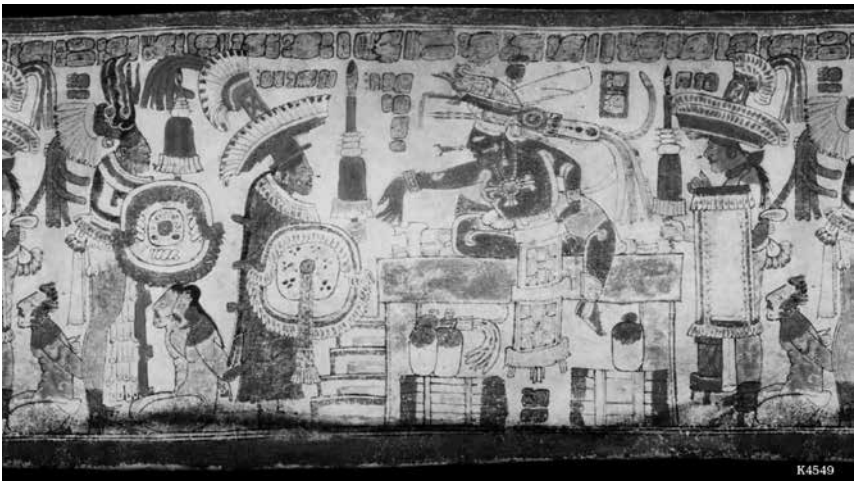


Figura 2. Vasija K4549, muestra una escena palaciega en la que jefes guerreros, probablemente de alta estirpe, ofrecen cautivos al gobernante.
Fotografía de la colección fotográfica de Justin Kerr.

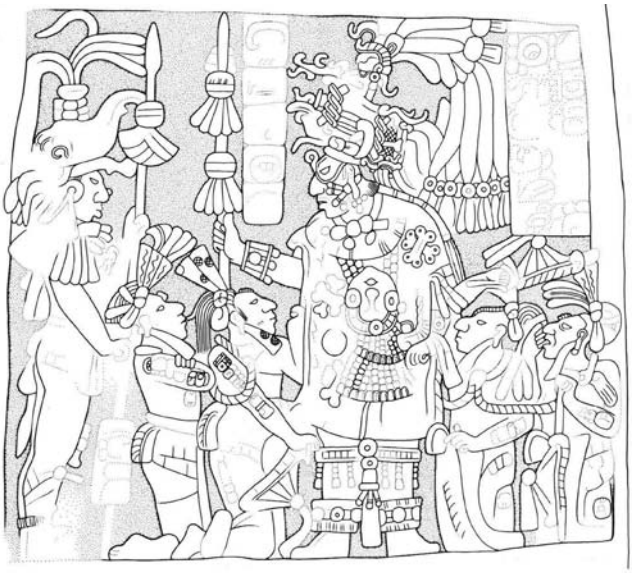


Figura 3. Dintel 12 de Yaxchilán, muestra a un gobernante armado y vestido con elementos del Dios Jaguar del Inframundo. Frente a él un guerrero le ofrenda una serie de cautivos que se encuentran a sus pies. Recorte del dibujo del Dintel 12 de YaX por I. Graham.

Figura 4. Vasija K7716 en la que se puede observar la representación de uno de estos palenquines de guerra. Fotografía de la colección de Justin Kerr.

agrega que este estrato social habría formado seguramente el grueso de los batallones.[12]

La nobleza también participaba en los combates, en ocasiones en una posición subordinada a los gobernantes de las grandes capitales que los habían subyugado, bajo el título de *sajalo'ob*[13] o *ajawo'ob*,[14]

[12] Comunicación personal, 2010.

[13] Del singular *sajal*. Cargo político cuyo nombre deriva de la raíz *saj* adjetivada ("el que teme" o "el temeroso"). Se refiere a un señor de un sitio menor, subordinado a la autoridad de un gobernante hegemónico de un sitio más poderoso.

[14] Plural de *ajaw*, señores menores que los *k'uhul ajaw*, señores principales de las ciudades, los gobernantes.

Figura 5. Silbato proveniente de la isla de Jaina que representa a un guerrero, el cual bien pudo utilizarse en la guerra para dar señales a la avanzada. Fotografía de la colección de Justin Kerr.

quienes debían prestar sus servicios a su *k'uhul ajaw* y defender sus poblaciones como baluartes de la gran ciudad frente a otra entidad política. De ello existen datos epigráficos en los que se menciona el nombre del subordinado y se le reconoce como *sajalo'ob* del sitio del que proviene. Esto suele aparecer en las representaciones de los cautivos, tallado a su costado, en su faldellín o en su muslo. Gracias a las inscripciones jeroglíficas es muy conocida la existencia de cargos de alto rango militar que se asocian a la misma estratificación social de manera directa, como *yaj-b'aak*; unos que implican cargos militares, como *b'aahte'*, *yajawte'* y *kalo'mte'*, que refieren a rangos de alto nivel, y otros menores como: *ch'aho'm ajaw*, *b'aahtok'*, *b'aahpaka* y *lakam*, entre otros tantos. Asimismo, participaba un sacerdote, como el de *yajawk'ahk'*, a quien se reconoce no sólo en los rituales previos y posteriores al combate, sino también durante la batalla misma.

Algo un poco más controvertido es el asunto de la participación del gobernante en la batalla misma, y es gracias de nuevo a los estudios epigráficos que se puede dar por cierta su colaboración frecuente. Anteriormente se pensaba que su intervención en el campo de batalla se daba sólo en aquellas ocasiones en que era preciso reforzar su prestigio, cuando buscaba la obtención directa de cautivos en alguna batalla importante para él o para su gobierno, o bien, en la búsqueda de la obtención de su trono, como lo señalaron Martin y Grube.[15] aunque de facto no era precisa su participación, puesto que tenían jefes guerreros y señores subordinados que peleaban en su nombre.

Desde esta perspectiva, se considera la posibilidad de la importancia ritual de la presencia de sus palanquines, ya que, como sostienen Schele, Freidel y Parker, existen representaciones, como los grafitis de Tikal, en las que se observa a los gobernantes acompañados de sus "seres espirituales";[16] probablemente también fuesen transportados en estandartes de batalla o bultos ceremoniales, como se muestra en el Cuarto II del Templo I de Bonampak.

[15] Simon Martin y Nikolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, 2002, p.14.

[16] David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, p. 305.

Por otra parte, se plantea asimismo la posibilidad de que participara un contingente de músicos en la marcha o en momentos previos al combate, aunque resulta más clara la participación de personajes encargados de tocar silbatos, tambores y demás señales sonoras y visuales, con el fin de dar indicaciones a la avanzada, o bien, marcar el ataque o la retirada.

ARMAMENTO

En cuanto a las armas, no sólo tenían un uso bélico, también funcionaban como instrumentos caseros o como armas simbólico-religiosas. Por las características regionales cambiantes, existieron muchas y muy diversas[17] destinadas a la guerra, y las había de dos tipos: ofensivas y defensivas; a su vez, éstas se agrupaban en:

a) Arrojadizas, que permiten alcanzar al enemigo distante y permanecer al mismo tiempo a salvo de su poder de ataque.
b) Armas de choque, que son aquellas que lleva en mano el agresor en el combate cuerpo a cuerpo.
c) Armas protectoras, que constituyen la respuesta a las armas de choque del enemigo, son elementos defensivos.[18]

Siendo así, a las armas usadas entre los mayas se les puede clasificar de la siguiente manera:

Arrojadizas. Generalmente se encuentra el uso de piedras redondeadas que se utilizan como proyectiles,[19] así como lanzadardos y cortas.
De choque. Entre éstas se hallan dagas de diversos materiales, lanzas largas, hachas, cuchillos, mazos y variantes parecidas al *macuáhuitl*,[20] garrotes y porras.

[17] A diferencia lo que ocurrió en el altiplano, donde la variedad de armas no era mucha, pero poseían, en cambio, una alta especialización en su uso.
[18] Beatriz Repetto, *op. cit.*, pp. 32-38.
[19] Francis, Robicsek, "Archeological Finds of Classic Maya Weapons in Guatemala", p. 436.
[20] El *macuáhuitl* es un arma característica del altiplano central mexicano, palo grueso de madera en el que se le incrustaba una punta de obsidiana o pedernal.

a

b

Figura 6. *(a)* Fragmento de vasija K6990, donde se observa la representación de un guerrero con su lanzadardos y cargas. *(b)* Figurilla de Jaina K3328 que representa un guerrero con una máscara y una piedra tallada para ser usada como proyectil. Fotografías de la colección de Justin Kerr.

Protectoras. Comprenden escudos en todas sus variantes regionales, flexibles o rígidos, y en forma rectangular o rodela. Por los análisis iconográficos se puede reconocer también el uso de brazales, espalderas, brigantinas, cotas, escudos laterales fijos[21] y otras protecciones a manera de armadura,[22] que probablemente fueron elaboradas con textiles endurecidos y fibras vegetales.[23]

FORTIFICACIONES

Las fortificaciones con las que en aquel tiempo se pudo contar son la clara muestra de conflictos a gran escala. Armillas se encargó de clasificarlas de la siguiente manera: empalizadas; asentamientos en lo alto de cerros o mesetas; ciudades o secciones de ellas amuralladas, y extensos sistemas de fortificaciones fronterizas.[24] aunque la mayoría de los sitos con ocupación durante el Clásico no se encuentran amurallados, a excepción de ciudades como Yaxchilán, Dos Pilas, Ek Balam, Uxmal, entre tantas, sí contaron con defensas naturales[25] y fortificaciones móviles, temporales y perecederas.

COMBATE

Las armas eran vitales y, junto con el terreno, eran los marcadores de las posibilidades estratégicas en un combate. De ahí que C. Brokman diseñe un sistema de agrupaciones militares a partir de las armas y su aplicación en el campo de batalla. Según esta propuesta, se movilizan tres sistemas de armamento: infantería pesada, infantería ligera y lan-

[21] Carlos Brokmann, "Armamento y organización militar de los mayas: la guerra durante el Clásico tardío", p. 70.

[22] El uso de esta "armadura" seguramente no fue común, ya que su costo de manufactura era alto y la hechura del armamento de cada guerrero corría por cuenta propia: recuérdese que en esta área cultural no hay un Estado centralista, proveedor y protector, con una milicia bien formada e institucionalizada.

[23] Akira Kaneko, "El arte de la guerra en Yaxchilán", p. 78.

[24] *Ibid.*, p. 27. *Apud* Pedro Alamillas.

[25] Ross Hassing, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, p. 77.

Figura 7. *(Izquierda)* Fragmento de vasija K3412 donde se muestra a un grupo de guerreros portando lanzas largas. *(Derecha)* Fragmento de vasija K2025 donde se muestra a un personaje portando un mazo. Fotografías de la colección de Justin Kerr.

zadores de dardos. El primero era la infantería pesada, caracterizada por el uso de la lanza larga, de armadura y escudo pequeño. La infantería ligera contaba con lanza mediana, armadura ligera y escudo grande. Por último, están quienes empleaban los *hulche*,[26] que son lanzadardos que se conjugaban con una incipiente armadura y un escudo rígido con bordes flexibles de forma cuadrangular.[27] La posibilidad de la existencia de batallones conformados según el tipo de armamento podría corroborarse con las evidencias epigráficas, en las que se mencionan títulos militares, citados con anterioridad, asociados al armamento:

B'aahtok', "el primer pedernal".
B'aahpakal, "el primer escudo".
Yajawte', "el señor de lanzas".[28]

[26] Nombre del lanzadardos usado en el Posclásico.
[27] Carlos Brokmann, *op. cit.*, pp. 68-69.
[28] Alfonso Lacadena, comunicación personal, 2010.

Lo anterior es aplicable a batallas a gran escala, de las que algunos autores creen posible inferir las estrategias y el acomodo de estos cuerpos en el campo de batalla según el sistema de armamento. De manera que, retomando el modelo planteado por Brokman,[29] parece viable el hecho de que en la fase inicial del combate se encontrara al centro la infantería pesada, en la que es probable que se ubicara la nobleza; a los costados unas falanges compuestas por la infantería ligera, y al frente el cuerpo de lanzadores; todo ello para que, tras el ataque inicial de los lanzadores, éstos se replegaran a los costados para reforzar a las falanges. Se sugiere esta posibilidad, como una entre tantas, ya que si se recuerda la importancia que tenía la captura de cautivos, resulta funcional que, tras el ataque de los lanzadores, las falanges de infantería ligera se extendieran y crearan un embudo que hiciera replegarse al enemigo hacia el centro, donde se encontrarían la infantería pesada y la nobleza, de modo que se facilitara la obtención de cautivos de guerra. Para la comprensión de las señales de sus dirigentes y el uso adecuado del armamento fue preciso que los combatientes contaran con educación militar, ya que en la época de secas podían dejar sus milpas y dedicar ese tiempo a los asuntos bélicos. Por ello es que en estas temporadas las guerras eran mucho más frecuentes.[30]

Es necesario aclarar que no todos los combates se llevaban a cabo en campos abiertos; por el contrario, gracias a los trabajos arqueológicos y proyectos como los llevados en el área del Ptexbatún por el arqueólogo Arthur Demarest se sabe que el ataque a ciudades, o al menos a fragmentos de ellas, era bastante común, como los asaltos por sorpresa y las emboscadas. Todo ello estaba sujeto a las características del terreno o de las construcciones donde se ubicara la contienda. Dependiendo de a quién y dónde se atacara, fuese en la selva, la montaña o a campo abierto, era la estrategia que se utilizaría y la forma de transportarse al campo de batalla. Del avance a los escenarios de guerra dependía la forma de movilización de los contingentes. Si el ejército andaba por un *sacbé*, corría el riesgo de caer en una emboscada, ade-

[29] Carlos Brokmann, "Armamento y tácticas: evidencia lítica y escultórica de las zonas Usumacinta y Pasión", p. 284.

[30] H. Kettunen, comunicación personal, 2010.

Figura 8. Vasija K5451 en la que se representa a un grupo de guerreros armados realizando un ataque a una población. Fotografía de la colección de Justin Kerr.

más de otros inconvenientes o imposibilidades. Por esta razón, cada ciudad debía contar con caminos diseñados para el acceso seguro a diversos destinos, como ríos y rutas terrestres propias.

DINÁMICA DE VICTORIA/DERROTA

El triunfo era vital, en tanto que otorgaba legitimidad y prestigio al linaje gobernante y, en ciertos casos, daba el trono al vencedor y proporcionaba capacidad evolutiva a los Estados regionales. Las victorias, además de ganancias directas, fomentaban cambios de poder que permitían a sitios menores ingresar a la esfera selecta de Estados exitosos, a la vez que consolidaba su poderío y prestigio sobre los sitios menores protegidos por éstos.[31] También implicaba la imposición de la voluntad y autoridad del vencedor, además del dominio cultural, según se refleja en la construcción de monumentos a los señores y la representación de los vencidos. La gloria bélica tenía tal importancia, que los gobernantes gustaban de representarse como guerreros victoriosos, portando armamento o algunos iconos bélicos de alta estirpe, como objetos asociados al llamado Dios Jaguar del Inframundo, quien fungía como deidad patrona de la guerra en la cosmovisión maya del Clásico terminal.

A partir de la búsqueda de prestigio, el gobernante podía en ocasiones involucrarse directamente en las batallas, de manera que sus proezas militares cumplirían un papel importante en el mantenimiento del orden político y cósmico.[32] En las inscripciones se decía que el rey victorioso *och uch'e'n* "entró a la cueva" de su enemigo conquistado, refiriéndose a las ciudades, a las que se cree que también se les llamaba así, aunque la expresión también podría basarse en la idea de las cuevas rituales, que fungían como centros simbólicos de las comunidades. Durante el Clásico era demostración de conquista espiritual representar al vencedor dentro del sitio subterráneo donde residía el poder político

[31] Simon Martin y Nikolai Grube, *op. cit.*, p. 20.
[32] Carlos Brokmann, "Armamento y organización…", *op. cit.*, p. 71.

del rival. De aquí provendría la expresión de que el ataque "llegó hasta el corazón de la ciudad".[33]

En la concepción maya, el peor de los escenarios era ser capturado en batalla siendo gobernante, pues de la humillación pública no había manera de sobreponerse. Su inmolación solía llevarse por decapitación, en la hoguera, atado a bloques de peso,[34] o bien, por desollamiento, desprendimiento de las uñas, extirpación de órganos, apertura de vísceras y desangramiento, entre tantas. Al cautivo se le despojaba de sus insignias y a los gobernantes de sus poderes rituales; a ellos se referían con la expresión *ma' ch'aab'i'l (ma') yak'ab'il* "[él] no es creación, no es oscuridad".[35] Existen infinidad de representaciones de la humillación de los cautivos: aparecen desnudos en estelas, frisos, dinteles, cerámica, entre otros; en ocasiones con los genitales expuestos, adoptando posturas de animales, arrodillados, atados, portando orejeras y tocados de papel con perforaciones, siendo usados como asientos de sus captores e incluso en postura de súplica. En otras tantas sólo se hacía la presentación y humillación pública del gobernante capturado para después restituirle su autoridad, pero ahora como *sajal* de su captor. En el plano iconográfico, bastaba con representar el estandarte o escudo del vencido tocando el suelo para hacer alusión a su derrota o sumisión.

COSMOVISIÓN ASOCIADA

Las guerras del Clásico tuvieron una fuerte connotación teológica y una significativa vinculación con lo sagrado. Por lo tanto, partir a la guerra y proceder a la captura de cautivos significaban el mantenimiento del orden cósmico. Resultar vencedor en una guerra era clara significación del favor divino y, a la inversa, ser derrotado indicaba que los dioses le habían dado la espalda. Citando a Alfonso Arellano: "A rey muerto,

[33] David Stuart, "Los antiguos mayas en guerra", p. 45.
[34] Simon Martin y Nikolai Grube, *op. cit.*, p.16.
[35] Carlos Pallán, comunicación personal, 2010.

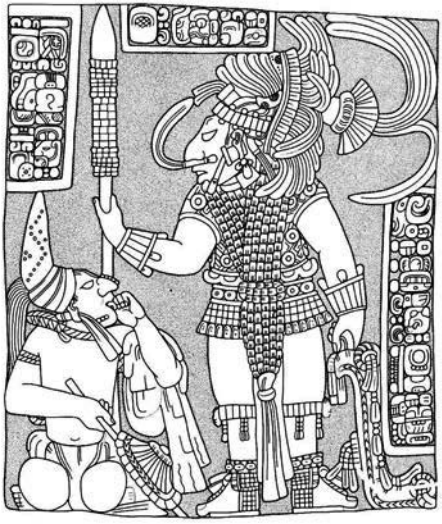


Figura 9. *(Izquierda)* Fragmento del mural del Cuarto 2 de Bonampak en el que se observa a un cautivo a quien se le han desprendido las uñas (reconstrucción de Heather Hurts y Leonard Ashby, derechos de Bonampak Documentation Project). *(Derecha)* Recorte del dibujo del Monumento 16 de Yaxchilán donde se ilustra cómo es que un cautivo se muerde los dedos en señal de angustia y recarga sobre el piso su estandarte en figuración de su derrota frente al guerrero que ha sido su captor. Recorte del dibujo del Dintel 16 de Yax por I. Graham.

rey puesto, y en ello Venus fungía como árbitro inexorable".[36] Los mayas reconocían a la deidad Venus/Dios Jaguar del Inframundo como heraldo de la guerra. A esta influencia estelar se le conoce como *guerra venusina*, y su jeroglífico correspondiente es un verbo no descifrado al que se le nombra *guerra estrella*. Se le representa con el logograma EK', "estrella", que por sus costados derrama un líquido, agua o sangre, colocado sobre un glifo de K'AB, "tierra" o el de concha. Grube interpreta este jeroglífico como "guerra de potencias" o "guerra de conquista" y señala que sólo se usaba para acciones decisivas, como la conquista de ciudades o la caída de dinastías.[37] En contextos mitológicos, el mismo signo denota la mención de un cataclismo o una catástrofe.

La deidad GIII, o Dios Jaguar del Inframundo,[38] es infraterrestre, como lo indica su nombre. Se caracteriza por tener el cabello peinado en un chongo hacia enfrente por encima de la cabeza, ojos cuadrados y estrábicos, orejas de jaguar, diente frontal y, lo más característico, una cinta que corre por debajo de sus ojos que se entrelaza en forma de ocho por encima de su nariz roma. Poco aparece en la narrativa, pero es común en la cerámica del Clásico Tardío. Probablemente sea el Sol del Inframundo.[39] Comúnmente se le representa en los escudos, como se dijo. Por esto y por sus continuas asociaciones a contextos bélicos, se le considera patrón de la guerra en la religión maya clásica. En la Escalinata de los Jaguares de Copán su rostro se encuentra enmarcado por dos grandes signos EK' que lo identifican como una estrella, planeta o constelación,[40] lo que, cotejado con otros datos, nos lleva a pensar que el Dios Jaguar del Inframundo probablemente sea la personificación de Venus.[41]

[36] Alfonso Arellano, "Las guerras venusinas entre los mayas", p. 41.

[37] Simon Martin y Nikolai Grube, *op. cit.*, p. 16.

[38] Llamado de esta forma a falta de un desciframiento certero de su verdadero nombre.

[39] Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of the Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, p. 50.

[40] Oswaldo Chinchilla Mazariegos, *Imágenes de la mitología maya*, p. 181, nota 79.

[41] La posibilidad de que el Dios Jaguar del Inframundo sea Venus la sugirió Eduard Seler, *Die alten Ansiedelungen von Chacula im Distrikte Nenton des Departements Huebuetenango der Republik Guatemala*, pp. 176-178. Para profundizar en el tema, véase Oswaldo Chinchilla, "Cosmos and Warfare on a Classic Maya Vase".

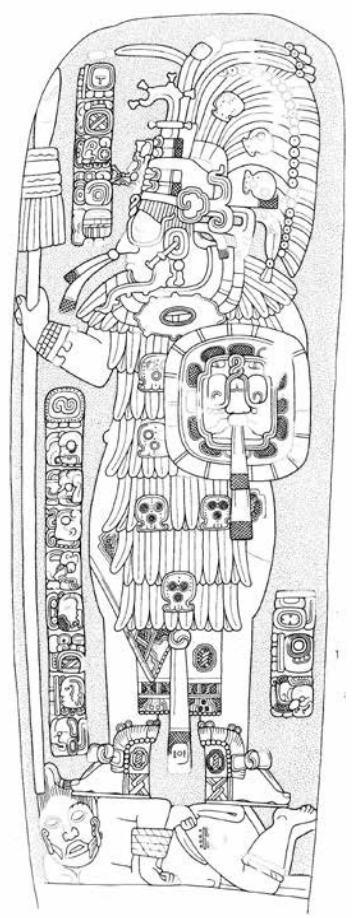


Figura 10. Monumento de Naranjo en el que se representa a un gobernante investido como Dios Jaguar del Inframundo. Fragmento del dibujo del frente de la Estela 21 de NAR por CMHI.

Ahora bien, si consideramos al Dios Jaguar del Inframundo como la deidad bélica por excelencia, un modelo castrense, entonces no es raro que en las condiciones exitosas de las campañas de guerra y en especial en las celebraciones de los rituales asociados con la presentación, el adorno y sacrificio de los cautivos, los gobernantes mayas aparezcan emulando a esta deidad inframundana, quien por sus poderes en la guerra pone orden en el mundo y provee las condiciones para la vida humana, lo que en el mito otorga la utilidad social de la guerra.[42]

[42] O. Chinchilla, *op. cit.*, p. 129.

Por ello cobra sentido que, como patrón de la guerra, el Dios Jaguar del Inframundo suela adornar los escudos y sea él a quien emulan los gobernantes cuando se visten con sus atributos en calidad de guerreros. Stephen Houston y David Stuart reconocieron la fórmula jeroglífica que identifica a personajes como personificaciones de los dioses en contextos rituales, *u b'aahil anu* seguida por el nombre de un dios y el de quien lo personifica.[43] Según Houston, en ello no hay "ficción" evidente; muestra la creencia en la inmanencia y transustanciación divina de personas específicas que se convierten, en momentos especiales, en figuras de las leyendas sagradas y del panteón maya.[44]

De manera paralela, Chaahk, Dios de la Lluvia, posee varios desdoblamientos, de los cuales dos son agresivos, el de guerrero y el de sacrificador. Kowalski señala que la aparición de guerreros ataviados como esta deidad en los monumentos y cualquiera de sus personificaciones en relación con la guerra, el gobierno y el sacrificio podría significar la habilidad del gobernante para encarnar a este dios en su faceta militar y los poderes de sacrificio de su variante Chak Xib' Chaahk.[45]

En este campo de acción sobrenatural, en la guerra participaban los seres míticos, entre los que se hallaban los *wahyo'ob'*.[46] Entre ellos se puede encontrar al jaguar con el sol en el pecho, K'in Tahnal Bolayte', uno de los asociados a Calakmul y *sak b'aak naah chapaht*, "la casa de hueso blanco del ciempiés" vinculado a Palenque; al respecto, se piensa que estos seres eran guardianes protectores de las ciudades, en un plano sobrenatural o quizá de las dinastías. En forma paralela, las capitales contaban con deidades patronales que también se veían inmiscuidas en las batallas en distintos planos, como el dios Yopaat en el caso de Quiriguá y K'awiil en Copán o la tríada de Palenque (GI, GII y GIII), así como los Dioses Remeros, en Toniná.

[43] O. Chinchilla, *Imágenes…*, *op. cit.*, p. 40.

[44] *Ibid.*, p. 146.

[45] Karl Kowalski, "Los murales de Mul-Chic, la guerra y la formación de un Estado regional Puuc".

[46] Término para nombrar a los nahuales en la zona maya. Véase Erik Velázquez, "Los vasos de la entidad política de 'Ik'. Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", p. 557; Daniel Moreno Zaragoza, "Los espíritus del sueño. Wayis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico", tesis de licenciatura, p. 11.

Las representaciones de estos seres y deidades protectoras pudieron haber sido transportadas en palanquines o estandartes de guerra, que en el plano iconográfico aparecen representadas con plumas y finos ornamentos. De ello hay evidencias epigráficas en las que se señala el suceso de la captura de alguno de estos seres asociados a un sitio por otra entidad política. Tal es el caso del Panel de la Corona y los grafitis de Tikal. Esta hipótesis la apoya Martin, quien opina que dichas figuras sagradas podían llevarse a la batalla como centro de la fuerza del contingente, pues sólo así se explica que pudieran ser capturadas.[47] otros seres con filiación bélica son el ciempiés o el jaguar; este último en sus diversas formas se encuentra representado junto a gobernantes vencedores o como ornamento de prestigio, e incluso se ha inferido que el cuchillo trilobulado podría simular la mordida o zarpazo de este animal.[48]

ARMAS SIMBÓLICO-RITUALES/RELIGIOSAS

En Mesoamérica a todas las armas, tanto a las de guerra como a las de caza y pesca, se les reconocían ciertos atributos que las dotaban de simbolismo ceremonial y votivo.[49]

Esto las llevó a estar presentes en diversos tipos de ceremonias y rituales que les confirieron una carga simbólica basada en conceptos relacionados con la guerra, el sacrificio, la caza o con los atributos de ciertos dioses. Dentro de la diversidad que existe en el sistema armamentista maya del Clásico y aun en Mesoamérica no todas las armas tenían la función de infligir daño: algunas se utilizaban o creaban como piezas de lujo, prestigio, autoridad y, en ocasiones, como objetos sagrados conforme a un esquema religioso. Este tipo de armas se diferenciaba de las que se usaban en el campo de batalla por su gran ornato, por los materiales con que se manufacturaban, por contar con motivos religiosos,[50] así como por el contexto en el que se utilizaban, entre otras cosas.

[47] Nikolai Grube, "Palenque in the Maya World".

[48] Francis Robicsek, *op. cit.*, p. 447.

[49] Marco Antonio Cervera Obregón, *El armamento entre los mexicas*, p. 89.

[50] Sobre esta característica se profundizará más adelante; vale la pena aclarar que algunas de las armas de combate también tuvieron en ciertos casos motivos religiosos.

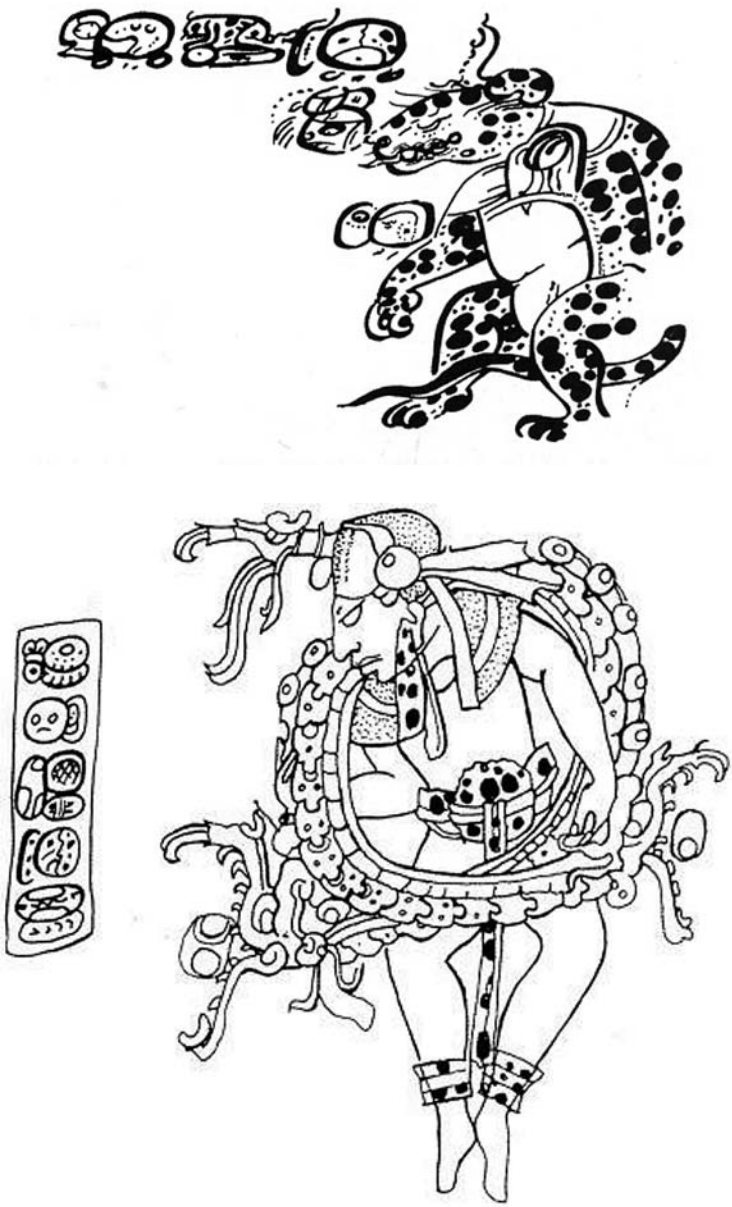


Figura 11. Arriba el *wahyis* nombrado *K'in tahnal b'ola'y*, *wahyis* de Calakmul. Dibujo de Christophe Helmke. Debajo, el llamado *Sak b'aak naah chapaht*, *wahyis* de Palenque. Dibujos de Nikolai Grube.

Los ritos a los que el armamento estaba ligado eran de diversos tipos, es decir, de tránsito o de paso, ritos mágicos, funerarios, de consagración, conmemoración, entre otros. Por ello, pueden verse cuchillos asociados a los rituales de derramamiento de sangre, como se ilustra en el Dintel 13 de Yaxchilán. En éstos se ocupaban cuchillos de gran ornato o efigie, que se utilizaban para sacar sangre de la lengua, del miembro viril, de las manos o de las muñecas y, en casos más radicales, para el sacrificio humano, e incluso podría pensarse que fueron empleados para el desollamiento. Otras armas utilizadas en los ritos y ceremonias, según nos muestran las representaciones en vasijas, pintura mural y monumentos líticos, son las hachas, que tuvieron como función principal la decapitación de cautivos. Asimismo, se puede atestiguar el uso de lanzas en el sacrificio, como se ilustra en la vasija K7716 (figura 4), en la que se muestra cómo un personaje de aspecto grotesco hace brotar los órganos del sacrificado, tras haberle abierto el vientre con el arma.

La única arma defensiva de la que se tiene registrada su participación en un contexto ritual es la rodela[51] (escudo circular). Ésta se encuentra asociada con pasajes míticos, como en los que se representa al gobernante en un espacio sobrenatural, acompañado de seres sobrehumanos que portan este escudo circular que suele tener el llamado "signo del tanto por ciento" (como se ilustra en el Dintel 3 del Templo IV de la Estructura 5c-4 de Tikal), o bien, el rostro del Dios Jaguar del Inframundo.

Más allá del campo mitológico, las deidades se asociaban directamente con el armamento en diversos espacios. Uno de ellos era lo que llamamos "armas personificadas", entre las que sobresale la daga o el cuchillo que tenían como mango la cabeza del dios K'awiil, deidad vinculada con el linaje por la relación antecesor-gobernante, que le daba un significado como título dinástico y que, como cetro, era símbolo de poderío. Se le puede observar en contextos de sacrificio y bélicos, lo que convertiría a este objeto, cetro K'awiil, en una alegoría de poder bélico con una clara carga simbólico-ceremonial. De igual

[51] En este análisis no se incluyen los yelmos, por ser un tema sumamente complejo y controvertido que amerita revisarse con mayor detenimiento.

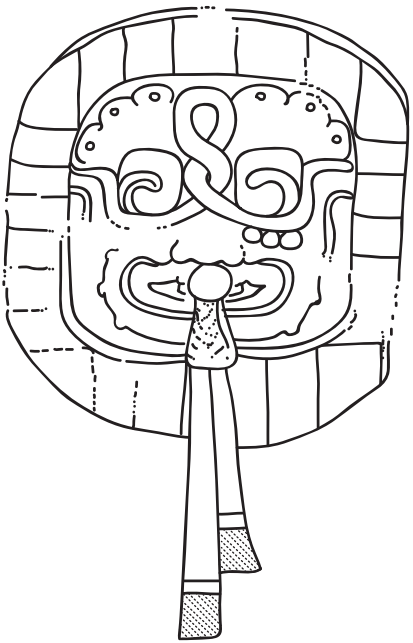


Figura 12. *(Izquierda)* Imagen de la llamada "hacha *K'awiil*", pieza K8106. Colección fotográfica de Justin Kerr. *(Derecha)* Representación de una rodela con el rostro del llamado Dios Jaguar de Inframundo, en Estela 19 de AGT. Dibujo de Gabriela Rivera Acosta.

manera, entre estas armas están comprendidas las de gran ornato y las de tamaño reducido.

Al respecto, es preciso mencionar el uso de las cabezas trofeo, que solían portarse en el cinturón, el collar o el pectoral. Hay quien cree probable que fueran auténticas cabezas de cautivos, aunque otros proponen que eran representaciones de los antepasados.[52] Soy partidaria de la existencia de ambas, unas provenientes de los cautivos cercenados y las otras de jade como elementos rituales.

[52] Estas cabezas-trofeo han sido halladas en trabajos arqueológicos, lo que sustenta la teoría de sólo ser objetos alusorios; sin embargo, existen representaciones en vasijas donde se les muestra con cabello, piel y rostro, y se puede ver gotear sangre de ellas, de una forma muy natural y orgánica, contraria a las representaciones iconográficas de sus versiones pétreas.

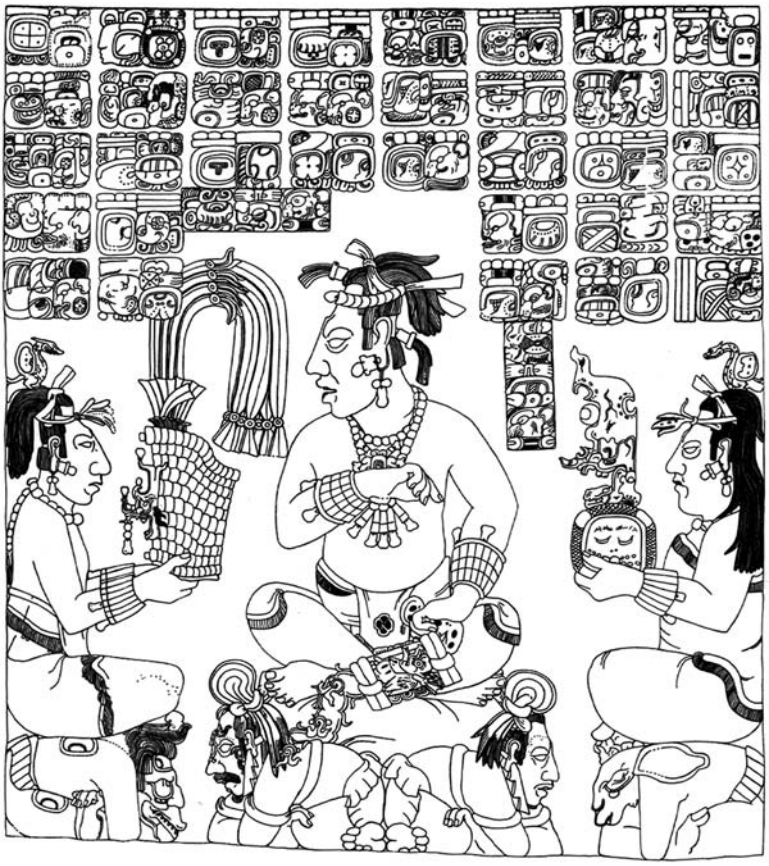


Figura 13. Tablero de los esclavos de Palenque donde se observa la representación del *tok' pakal*, en la que el pedernal está personificado. A un costado se muestra un acercamiento a dicho elemento. Dibujo de Merle Greene.

EL ARTE

En el arte, además de las representaciones de las batallas, existían otras formas para referirse a la guerra, desde la representación de cautivos y gobernantes victoriosos posando sobre ellos hasta la aparición de animales y seres que se vinculan a ésta como la representación de un arma o del *tok' pakal*, "el pedernal, el escudo", difrasismo utilizado

Figura 14. 1. *BÁAK-wa-ja*, "está capturado", 2. *Uchu-cu-ya*, "la captura de", 3. *JATZ´*, "golpear", 4. *PUL-yi*, "está quemado", 5. Estrella-sobre-concha y 6. Estrella-sobre-tierra.

para referirse a los acontecimientos bélicos, *utok' upakal*, "su pedernal, su escudo", difrasismo para hacer alusión al guerrero.

Otro es el jeroglífico concha-estrella-tierra que, como se mencionó, representaba la culminación de los actos bélicos. Existían otras grafías relacionadas con las guerra como: captura *chukaj*, decapitación o batalla *ch'akaj* y para quemar *puluuy*. En general, se halla una gran amplitud de representaciones bélicas o de elementos asociados a la guerra y sus implicaciones en toda el área maya, en vasijas, estelas, frisos, murales, figurillas, dinteles, y en los basamentos piramidales mismos. De esta manera se ven reflejados la importancia y el papel crucial que desempeñaron en esta cultura y en la época prehispánica.

CONCLUSIONES

En suma, en la perspectiva etnohistórica de una metodología multidisciplinaria esta investigación identifica la guerra maya del Clásico como un fenómeno cultural, llevando su estudio más allá del acontecimiento mismo y profundizando en los diversos aspectos y espacios en

los que se ve reflejada. De esta manera, pueden reconocerse, entre estos aspectos: deidades asociadas, el armamento, el combate, la cosmovisión, el arte, la estructura militar y demás fenómenos relacionados con la cultura del Clásico maya. Así, profundizar en cada uno de estos aspectos de connotación bélica permite identificar las expresiones y particularidades culturales que distinguen a las guerras que tenían lugar en dicha época y en esa región; se logra así conocer no sólo un semblante más sobre la cultura maya, como son las guerras, sino retomar el tema y plantearlo como lo que es, un fenómeno cultural. Se reconoce así a la sociedad maya del Clásico como sujeto histórico, pero también como un sujeto antropológico y materia de estudio para la etnohistoria.

BIBLIOGRAFÍA

Arellano Hernández, Alfonso, "Las guerras venusinas entre los mayas", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 47, *Arqueoastronomía mesoamericana*, Raíces, México, enero-febrero de 2001, pp. 36-41.

Armillas, Pedro, "Fortalezas mexicanas", *Cuadernos Americanos*, núm. 5, México, 1948.

——, "Fortificaciones mesoamericanas", en Teresa Rojas Rabiela (ed.), *Pedro Armillas. Vida y obra*, INAH/CIESAS, México, 1991, pp. 233-250.

Brokmann, Carlos, "Armamento y organización militar de los mayas: la guerra durante el Clásico tardío", *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 19, *Los Tarascos*, Raíces, México, 1996, pp. 66-71.

——, "Armamento y tácticas: evidencia lítica y escultórica de las zonas Usumacinta y Pasión", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 216-286.

Cervera Obregón, Marco Antonio, *El armamento entre los mexicas*, Anejos de GLADIUS, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Ediciones Polifemo, Madrid, 2007.

Chase, Diane Z., y Arlen Chase, "La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice", en Silvia Trejo (ed.),

La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 53-72.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, *Imágenes de la mitología maya*, prol. y contr. de Michel Coe, Museo Popol Vuh-Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, 2011.

——, "Cosmos and Warfare on a Classic Maya Vase", *RES Anthropology and Aesthetics*, vol. 47, núm. 47, The Peabody Museum of Archeology and Ethnology, Harvard University, Estados Unidos, 2005, pp. 108-134.

Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, México, 1987 (Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones).

Clausewitz, Karl von, *De la guerra*, Editorial Diógenes, México, 1980.

Culbert, Patrick, "La guerra y el Estado segmentario", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 39-52.

Follet, Prescott H. F., "War and Weapons of the Maya", *Middle American Papers*, núm. 4, Department of Middle American Research-Tulane, Universidad de Louisiana, Nueva Orleans, 1932 [s.p.].

Freidel, David, "Maya Warfare: An Example of Peer Polity Interaction", en Colin Renfew y John Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Universidad de Cambridge, 1986, pp. 93-108.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, FCE, México, 2001,

Grube, Nikolai, "Palenque in the Maya World", en Martha J. Macri y Jan Mc Hargue (eds.), *Eighth Palenque Round Table 1993*, Pre-Columbian Art Research Institut, San Francisco, 1996.

Harris, Marvin, "Vacas, cerdos, guerras y brujas", en *Antropología*, Alianza Editorial, México, 1992.

Hassing, Ross, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, Universidad de California, Los Ángeles, 1992.

——, "La guerra maya vista a través del Altiplano Posclásico", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 157-173.

Helmke, Christophe, y Jesper Nielsen, "Hidden Identity and Power

in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Diseases", *Acta Americana*, vol. 17, núm. 2, 2009, pp. 49-98.

Kaneko, Akira, "El arte de la guerra en Yaxchilán", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, FFyL, IIFL-UNAM, México, 2009.

Kowalski, Karl,"Los murales de Mul-Chic, la guerra y la formación de un Estado regional Puuc", en Silvia Trejo (ed.), en *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 205-23.

Malinowski, Bronislaw, "Un análisis antropológico de la guerra", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. II, núm. 4, IIS-UNAM, México, 1941, pp. 119-149.

Marcus, Joyce, *Emblem and State in Classic Maya Lowlands: An Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Dumbarton Oaks, Washington, 1976.

——, "Cinco mitos sobre la guerra maya", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000.

Martin, Simon, y Nikolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas: La primera historia de las dinastías mayas*, Crítica, Barcelona, 2002.

Moreno Zaragoza, Daniel, "Los espíritus del sueño. *Wayis* y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico", tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México, 2011.

Morley, Sylvanus G., *The Ancient Maya*, Universidad de Standford, California, 1994.

Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, IIFL-Centro de Estudios Mayas-UNAM, México, 1987.

Palerm, Ángel, "Notas sobre las construcciones militares y la guerra en Mesoamérica", *Anales del INAH, 1954*, t. VIII, núm. 37, INAH, México, 1956, pp. 123-134.

Proskuriakoff, Tatiana, "Historical Implication of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala", *American Antiquity*, núm. 25, 1960, pp. 454-475.

Repetto Tio, Beatriz, *Desarrollo militar entre los mayas*, Maldonado Editores/INAH/Raíces, Mérida, 1985.

Robicsek, Francis, "Archaeological Finds of Classic Maya Weapons in

Guatemala", en *La antropología en la actualidad*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980.

Schele, Linda, "An Epigraphic History of the Western Maya Region", en Patrick Culbert (ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, School of American Research Advanced Sumaries, Universidad de Cambridge, Cambridge, 1991.

Schele, Linda, y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, FCE, México, 2000.

Schele, Linda, y Mary Ellen Miller, *The Blood of the Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, George Braziller-Kimbell Art Museum, Forth Worth, Nueva York, 1986.

Seler, Eduard, *Die alten ansiedelungen von Chacula im Distrikte Nenton des Departements Huebuetenango der Republik Guatemala*, D. Reimer, Berlín, 1901.

Stuart, David, "Los antiguos mayas en guerra", *Arqueología Mexicana*, vol. XIV, núm. 8, *La guerra en la antigua Mesoamérica*, México, 2007, pp. 32-40.

Thompsom, J. Eric S.,*The Rise and Fall of Maya Civilization*, Universidad de Oklahoma, Oklahoma, 1977.

Thompsom, J. Eric S. y Thomas Gann, *The History of the Maya from he Erliest Times to the Present Day*, Charles Scriber, [s. l.], 1931.

Velázquez García, Erik, "Los vasos de la entidad política de 'Ik'. Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", tesis doctoral en historia del arte, FFyL-UNAM, México, 2009.

Walters, Rachel E., y Jeff Karl Kowalski, "Los murales de Mul-Chic: la guerra y la formación de un Estado regional Puuc", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000, pp. 124-155.

Webster, David, *Defensive Earthworks at Becan, Campeche, Mexico*, Middle American Research Institute-University of Tulane, Nueva Orleans, 1976, pub. 41.

——, "The not so Peaceful Civilization: A Review of Maya War", *Journal of World Prehistory*, vol. 14, núm. 1, 2000a, pp. 65-119.

Webster, David, "Rivalidad, faccionalismo y guerra maya durante el Clásico tardío", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Conaculta/INAH, México, 2000b.

La arquitectura posclásica en el centro de Veracruz. Evidencias arqueológicas y los códices coloniales

Mireille Elena Velázquez Cedeño

PRESENTACIÓN

El presente trabajo es un acercamiento al estilo arquitectónico en los sitios del centro de Veracruz. El estudio se realiza con un enfoque interdisciplinario, en el cual se utilizan los datos arqueológicos y las fuentes históricas con el fin de ampliar y corroborar las características de la arquitectura en algunos sitios habitados por grupos totonacos durante el periodo Posclásico, además de contrastar si comparten los rasgos estilísticos de la arquitectura indígena representada en las pictografías coloniales con la arquitectura *in situ*.

Uno de los problemas que se han detectado en el centro de Veracruz es la presencia de estilos arquitectónicos procedentes del altiplano durante el Posclásico y la ausencia de un estilo local. Por esta razón algunos autores como Walter Krickeberg,[1] José Luis Melgarejo Vivanco,[2] José García Payón[3] o Alfonso Medellín Zenil[4] propusieron la hipótesis de que la semejanza en la arquitectura en las subáreas de la costa del Golfo y del altiplano se debió a la presencia de la Triple Alianza. Sin embargo, las últimas investigaciones que se efectuaron en

[1] Walter Krickeberg, "Consideraciones histórico-culturales de los totonacos", pp. 246-256.

[2] José Luis Melgarejo, *Totonacapan*, p. 211.

[3] José García Payón, "Exploraciones en el Totonacapan meridional (región de Misantla, Veracruz)", pp. 73-111.

[4] Alfonso Medellín Zenil, *Cerámicas del Totonacapan*, pp. 143 y 153.

la región cuestionan esta hipótesis y obligan a replantearse varias preguntas sobre el estilo arquitectónico en el centro de Veracruz y las relaciones entre los grupos totonacos y nahuas antes de la Conquista.

Para realizar este análisis se compararon las representaciones arquitectónicas de cinco documentos pictográficos, dos del centro de Veracruz (los códices *Misantla* y *Coacoazintla*) y tres del altiplano (los códices *Mendocino*, *Durán* y *Telleriano-Remensis*). A su vez, las imágenes fueron contrastadas con la información generada por la investigación arqueológica en diferentes sitios del centro de Veracruz.

Por tanto, este artículo se enfocará en tres puntos: la presencia de los grupos totonacos y nahuas en el centro de Veracruz en diferentes periodos y el tipo de interacción que tienen; la importancia de las fuentes escritas y el dato arqueológico sobre estas migraciones, y la contrastación de las representaciones arquitectónicas y la arquitectura *in situ*, para observar las semejanzas y diferencias estilísticas.

Al parecer, las múltiples migraciones y los reacomodos de población entre las sociedades del altiplano y la costa del Golfo provocaron una constante interacción y convivencia, a tal grado que se originan diversas influencias. El objetivo es mostrar los distintos momentos en que se comienza a manifestar la influencia de estilos del altiplano hacia la costa del Golfo y en qué forma se presentan en los complejos arquitectónicos de los sitios del centro de Veracruz y en las pictografías coloniales.

LA PRESENCIA DE LOS GRUPOS TOTONACOS EN LA COSTA DEL GOLFO Y SU ÁREA DE OCUPACIÓN

La presencia de los grupos totonacos en el área mesoamericana siempre ha estado envuelta en una serie de controversias por la escasa información que se tiene sobre su llegada al área, ya que sólo se conocen testimonios de este grupo en un zona específica (a lo que se denominó Totonacapan, localizada en la parte norte-centro, subárea de la costa del Golfo).

El arqueólogo Alfonso Medellín fue el primero en formular una propuesta sobre el origen de los totonacos, grupo que se encontraba desde el Clásico, sucesores del complejo Remojadas, que se extendió

por una gran parte del centro de Veracruz. No obstante, las fuentes escritas, además de las investigaciones arqueológicas, refieren su presencia en un periodo más tardío, simultáneamente a la fundación de los asentamientos de Misantla, Cempoala, Quiahuiztlán y Tlacolulan, entre otros pueblos de la sierra y la costa del centro de Veracruz.[5]

Las fuentes históricas que relatan algunos aspectos de los grupos totonacos describen sus impresiones sobre el contacto y comportamiento de la población nativa, así como otras cuestiones de interés, como sus relaciones con otros grupos y usos y costumbres. Un ejemplo de ello es el relato de Bernal Díaz del Castillo, cuando menciona que los indígenas de Cempoala y Quiahuiztlán hablaban en lengua totonaca, al igual que en otros poblados de la sierra veracruzana,[6] lo cual permite tener un panorama lingüístico del centro de Veracruz en el momento de la Conquista.

En cambio, se cuenta con otras fuentes escritas, como la de fray Juan de Torquemada, que describen con mayor precisión el origen de los totonacos desde el mítico Chicomoztoc y los lugares a donde migraron antes de establecerse en la costa del Golfo:

> Dicen que salieron de ese lugar que llaman Chicomoztoc o siete cuevas, juntamente con los Xalpanecas y que fueron veinte parcialidades o familias […] y después o no contentos con el lugar o con ganas de pasarse a otros, se fueron a Atenamic, que es ahora donde es el pueblo de Zacatlan se pasaron más abajo cuatro leguas, entre unas sierras muy ásperas y altas, para mejor defenderse de sus enemigos, y aquí comenzó su primera poblazón y se extendió por toda aquella serranía por muchas leguas volviendo al oriente y dando en las llanadas de Cempoala, junto al puerto de la Vera Cruz.[7]

[5] Por otra parte, autores como Lorenzo Ochoa y Sergio Vázquez proponen que este grupo llegó a la costa entre los años 750 y 800 d. C., lo que correspondería a la última ocupación de El Tajín. *Cfr* Lorenzo Ochoa, *Cien años de investigaciones en antropología e historia prehispánica de Tabasco*, Sergio Vásquez Zárate, "Asentamientos prehispánicos en la región de Tlacolulan", p. 45. La otra propuesta es de Jürgen Brueggemann, con un periodo entre los años 800-1150 d. C., como la llegada de los grupos totonacos. Aunque las diferencias cronológicas que explican el cambio o la transición del periodo Clásico o Posclásico suelen variar, existe un mayor acuerdo en que la presencia de este grupo no es anterior al Clásico Medio en la costa del Golfo. Jürgen Brueggemann *et al.*, *Proyecto Tajín*, pp. 245-246.

[6] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, p. 110.

[7] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 381.

Después de la salida de Chicomoztoc, las fuentes señalan que los totonacos iniciaron una migración en la parte central de Mesoamérica; de acuerdo con Torquemada, recorrieron varios lugares hasta llegar al sitio de Teotihuacan, donde participaron en la construcción de las pirámides del Sol y de la Luna. Esta información sugiere varias hipótesis: la primera, que este grupo inició su migración durante el periodo Clásico Medio, hacia distintos lugares del altiplano, donde adquirieron algunos rasgos culturales; la segunda, que las sociedades totonacas trataron de afianzar sus lazos con una sociedad tan importante como la teotihuacana.

Además de su origen incierto, también ha sido motivo de discusiones el lugar donde habitaron, porque no se tienen límites claros de una zona exclusiva, aunque quizá esto se deba a las constantes migraciones de la población que se registraron con las llegadas de otros grupos a la misma región.

Existen algunas propuestas sobre el territorio ocupado por este grupo. La primera es de Walter Krickeberg,[8] que coincide con el espacio actualmente habitado por indígenas totonacos nahuatlizados, pero excluye parte de la zona costera, que también fue habitada por este grupo en el Posclásico Tardío.

Posteriormente, Ángel Palerm e Isabel Truesdell proponen los límites del Totonacapan basados en las fuentes del siglo XVI y en los asentamientos de pueblos en los que hoy en día viven indígenas totonacos. El territorio delimitado por estos autores comprendía una extensión que hoy abarca gran parte de los estados de Puebla y Veracruz hasta llegar a las inmediaciones del río de la Antigua.[9]

[8] Él sugiere que los totonacos se asentaron "[…] desde el río de Tuxpan hasta el río de la Antigua, y comprende las faldas de la Sierra Madre desde Huauchinango hasta el Cofre de Perote, es decir, los [actuales] distritos de Huauchinango, Zacapoaxtla, Tlatlahuiquitepec y Teziuhtlán"; Walter Krickeberg, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, p. 15.

[9] "El área se ubica a lo largo de la costa del Golfo, aproximadamente desde el río Cazones, al norte, hasta el río de la Antigua, en el sur. En el interior incluye grandes porciones de las laderas orientales de la Sierra Madre, así como partes de las tierras altas de Puebla. Al oeste lo limitan Pahuatlán, varios asentamientos cerca de Acaxochitlán, en la actual frontera entre Hidalgo y Puebla, y Zacatlán, donde la frontera corre un poco hacia el este, entre Jalacingo y Atzalán, y de allí corre hacia el Golfo, a la boca del Antigua." Isabel Truesdell y Ángel Palerm, "The Tajin Totonac", p. 3.

Por otra parte, autores como José Luis Melgarejo Vivanco y José García Payón establecen otra delimitación, que omite los poblados del estado de Puebla y recorre más al sur los límites, de modo que el Totonacapan se ubica entre los ríos Tuxpan y Papaloapan.[10] Según estos autores los límites se fueron reduciendo hasta llegar al río de la Antigua por la presencia de los grupos de la Triple Alianza y las rebeliones que se registraron en Cotaxtla, aunque, como se expondrá más adelante, algunas fuentes señalen los límites en el río de la Antigua. Actualmente los grupos totonacos ocupan una región mucho menor que el amplio territorio que tuvieron en la época prehispánica.

Como se observó, las opiniones de los investigadores en cuanto a la ocupación del territorio habitado por este grupo son diversas y contrastantes.

Para la presente investigación se realizó una delimitación del territorio que permitiera analizar los cambios en la arquitectura, estableciendo como criterios: *a)* la información cartográfica contenida en los lienzos del centro de Veracruz, que muestran el territorio representado y sus asentamientos; *b)* la información de las fuentes escritas del siglo XVI, que aportan datos sobre los centros de población que en aquella época se encontraban en parte de la sierra de Chiconquiaco y la zona costera correspondientes a sociedades totonacas; *c)* por último, se consideró el dato proporcionado por las investigaciones arqueológicas efectuadas en la región, estableciendo como límites, al norte, los sitios de la región Misantla, al este el sitio de Quiahuiztlán, al oeste el área de Tlacolulan y al sur el río de la Antigua (figura 1).

Se tiene registrado que para el periodo Posclásico Temprano se hace evidente la presencia de los grupos toltecas en la costa del Golfo. Quizá el ejemplo más evidente sea Castillo de Teayo, ubicado en la parte norte del estado de Veracruz y donde se observa la influencia de los toltecas. Sin embargo, en la parte central, que corresponde a nuestra región de estudio, esta característica no es tan visible, aunque sí está presente. Un ejemplo de ellos es el sitio de Quiahuiztlán, localizado en la parte costera central del estado de Veracruz, que se carac-

[10] José García Payón, "Evolución histórica del Totonacapan", p. 230; José Luis Melgarejo, *op. cit.*, p. 11.

teriza porque los indígenas fundaron el sitio en la parte media del cerro de los Metates. De acuerdo con las investigaciones arqueológicas efectuadas en la década de 1990, su ocupación abarca el periodo 900-1521 d. C., es decir, el asentamiento se encontró habitado todo el periodo Posclásico y es posterior a la llegada de los grupos toltecas, que se registra a partir del año 800 d. C.

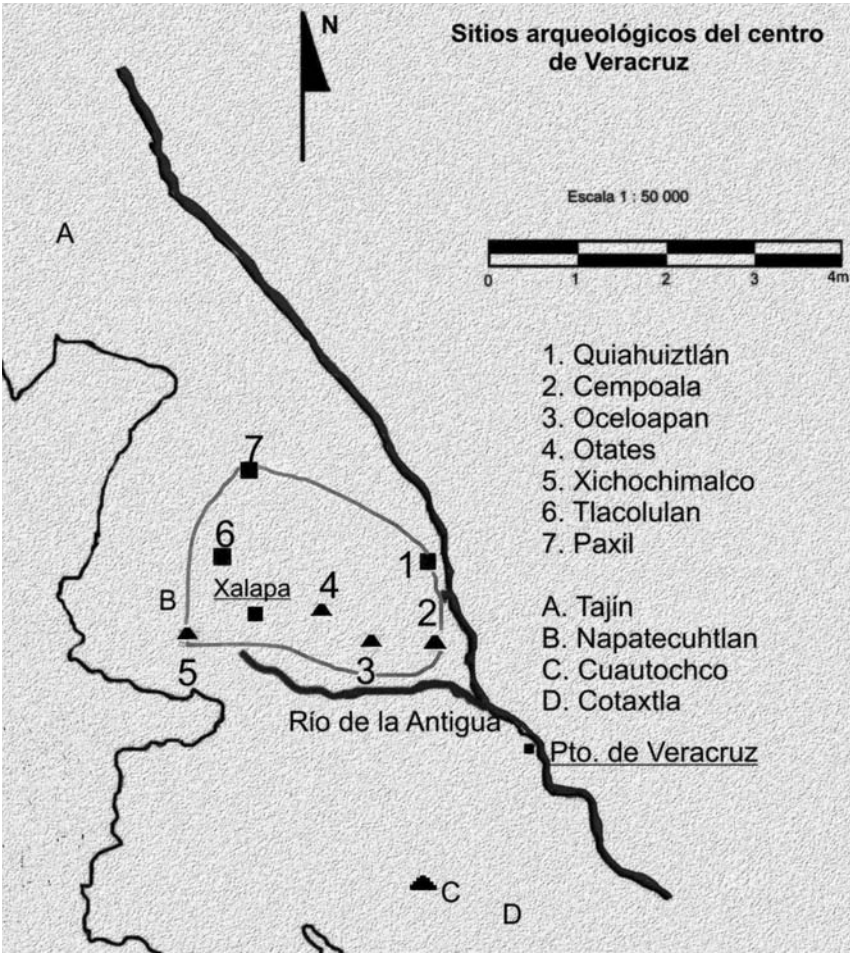


Figura 1. Mapa de la región de estudio. Fuente: Mireille Velázquez, "Análisis iconográfico de las representaciones arquitectónicas en los códices del centro de Veracruz". La llegada de los grupos nahuas a la costa del Golfo durante el Posclásico.

Las evidencias sobre la presencia tolteca en la región se localizaron en las subestructuras de varios edificios importantes de los complejos: "[...] en las fachadas predomina el uso de cubiertas elaboradas a base de pequeñas piedras bien labradas que, a manera de bloques en forma de prisma rectangular, se adosan perfectamente, para luego ser cubiertos por estuco, con una dureza y una tersura notables, similares a las de los monumentos hallados en El Corral, uno de los barrios de Tula, capital de este vasto imperio".[11]

En el asentamiento de Cempoala también se encontraron vestigios que muestran la influencia de las sociedades del altiplano, desde el Posclásico Temprano, como el Chac-mool descubierto al pie del edificio de las Chimeneas en el año de 1891 en las investigaciones de la Junta Exploradora encabezada por Francisco del Paso y Troncoso.[12]

El sitio de Isla de Sacrificios durante el Posclásico Temprano tuvo su apogeo, como lo señala Alfonso Medellín Zenil: "La época de mayor importancia religiosa y funeraria en la isla fue durante la hegemonía tolteca (Tula-Mazapan, Cholulteca I-II, Pánuco V, Cerro de las Mesas Superior I), que en el Totonacapan está representada fundamentalmente por las cerámicas locales 'Isla de Sacrificios I-II', 'Quiahuiztlán I' y 'Tres Picos I'".[13]

Durante el Posclásico Temprano aparecen en el centro de Veracruz elementos de tradición tolteca, como es el culto al dios Quetzalcóatl en su advocación de Ehécatl, lo cual puede observarse en los templos de planta circular, dedicados a esta deidad. Para el Posclásico Tardío se registran muchas de las evidencias de la arquitectura.

LOS GRUPOS TOLTECAS EN EL CENTRO DE VERACRUZ

A raíz de los antecedentes arqueológicos expuestos, se realizó una revisión bibliográfica y una consulta de fuentes escritas que permitieran cotejar y corroborar la llegada de grupos toltecas a la región y

[11] Ramón Arellanos, *La arquitectura monumental posclásica de Quiahuiztlán. Estudio monográfico*, p. 35.

[12] Lorenzo Ochoa, "La zona del Golfo en el Posclásico", pp. 18-19.

[13] Alfonso Medellín, *Exploración en la Isla de Sacrificios. Informe*, p. 99.

aproximarnos a los espacios que tuvieron una fuerte influencia de estas sociedades sobre los grupos que ya habitaban la región del centro de Veracruz.

En la *Historia tolteca-chichimeca* se representó su historia desde los orígenes de estos grupos hasta las migraciones y los reacomodos e invasiones a otros territorios avanzado el periodo colonial. Estos movimientos migratorios ocasionaron algunos reacomodos de la población totonaca que en ese momento habitaba gran parte del territorio. En opinión de José García Payón, el avance de los toltecas y la presión que ejercieron sobre los grupos totonacos asentados en las zonas de Puebla, Hidalgo y parte de Veracruz los obligó a desplazarse hacia el sur.[14]

La conformación multiétnica de los grupos del altiplano que lograron establecerse en el centro de Veracruz desde el Posclásico Temprano, además de la tradición cultural que trajeron consigo los grupos totonacos, muestra que el estilo arquitectónico que empieza a surgir en la región probablemente fuera producto de esta dinámica cultural; por lo tanto, la revisión de fuentes pictográficas de este periodo puede aproximarnos a los estilos arquitectónicos que predominaban en los grupos nahuas que llegaron al centro de Veracruz antes de que se proclamara la Triple Alianza.

LA PRESENCIA NAHUA EN EL CENTRO DE VERACRUZ: LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA Y ETNOHISTÓRICA

La presencia de la Triple Alianza en el centro de Veracruz ha sido uno de los aspectos que se hallan comúnmente en la bibliografía y en la investigación de la zona. Las fuentes históricas mencionan que gran parte de esta región se encontraba bajo el control político de aquélla y, por lo tanto, eran sus tributarios. También se había considerado que en este último periodo los grupos totonacos fueron influidos por grupos del centro y que a ello se debía la presencia de rasgos del altiplano en la región.

[14] José García Payón, "Evolución histórica de Totonacapan", art. cit., p. 230.

Un ejemplo de ello se da en las investigaciones emprendidas por Alfonso Medellín Zenil en sitios como ahuilizapan (hoy Orizaba) y Cuauhtochco (cerca de Huatusco), lugares donde se encontró un porcentaje importante del tipo cerámico denominado Azteca III. Según este autor, ello se debe a que entre los años 1450 y 1472 empezó a generarse la conquista mexicana en estos sitios, lo mismo que en otros asentamientos ubicados en la región costera, como Quiahuiztlán e Isla de Sacrificios, que comparten sus tipos cerámicos diagnósticos con estilos artísticos del tipo Azteca IV.[15]

Por otra parte, la forma en que la Triple Alianza dominó el centro de Veracruz se inició de manera paulatina: poco a poco los grupos del altiplano fueron sojuzgando la región serrana y costera, donde las sociedades locales también se enfrentaron a los pobladores del centro en repetidas ocasiones. Sin embargo, la presencia de los "nahuas" pudo darse antes de esta dominación y en otras circunstancias.

La obra de fray Diego Durán es una de las más explícitas acerca de cómo se inició la conquista de diferentes sitios del centro de Veracruz ordenada por cada *tlatoani* que llegaba a gobernar Tenochtitlan. Además, Durán es uno de los pocos cronistas que señalan que antes de la presencia de la Triple Alianza en la región la población totonaca había llegado al centro de México en busca de esclavos.

Al parecer esto ocurrió durante el gobierno de Moctezuma Ilhuicamina, cuando la población nahua del centro de México fue afectada por una hambruna como consecuencia de una sequía que asoló el centro de México. La pérdida de numerosas cosechas y la escasez de alimentos impelieron a la gente del centro de México a venderse en calidad de esclavos a la del Totonacapan, y en otros casos gran cantidad de pobladores emigraron al Totonacapan.

Poco a poco se sucedieron las migraciones de grupos como los mexicas, xochimilcas y texcocanos hacia el centro de Veracruz, donde convivieron con grupos totonacos. Esta interacción se reflejó en dos elementos importantes en la región: la presencia de toponimia donde predominan nombres derivados de la lengua náhuatl, así como el bilingüismo de gran parte de los habitantes, que hablaban principalmente

[15] Alfonso Medellín Zenil, *Cerámicas del Totonacapan*, *op. cit.*, pp. 143 y 153.

las lenguas totonaca y náhuatl, aunque algunos estudios lingüísticos realizados han demostrado que éstas no eran las únicas lenguas que se hablaban en el siglo xvi, pues en la misma región habitaron también grupos étnicos como otomíes, tepehuas y huastecos, en las cercanías de la sierra norte de Puebla.

De acuerdo con Kelly y Palerm, los totonacos compartían el territorio con grupos de habla náhuatl en el sur y en el oeste, mientras que en el norte convivieron con tepehuas, huastecos y mexicanos. Ambos autores señalan que existían comunidades bilingües, y destacan que la lengua materna era el primer idioma y el segundo era el idioma generalizado.

La imposición tributaria de la Triple Alianza hacia el centro de Veracruz se efectuó durante el gobierno de Moctezuma Ilhuicamina, quien también sometió a grupos de huastecos. De acuerdo con lo relatado por el propio Durán en los capítulos xix y xx, éstos mataron a pochtecas o mercaderes mexicas, lo que provocó el enojo de los gobernantes del centro de México, por lo que se dio un enfrentamiento entre indígenas mexicas y huastecos que culminó con la captura de varios huastecos que después fueron llevados a Tenochtitlan para sacrificarlos en la fiesta de Tlacaxipehualiztli.[16] En la Huaxteca también se realizaron algunas conquistas, aunque Pedro Carrasco las atribuye al gobernante de Texcoco, Netzahualcóyotl, no a Moctezuma.[17]

En el gobierno de Moctezuma varios pueblos de la región Cotaxtla, Cuauhtochco y Orizaba fueron sometidos. Diego Durán menciona que parte de la intervención en estos lugares se realizó por medio de gente originaria de Cempoalaque, y que en la mayoría de la región central de la costa del Golfo indígenas de Cempoala tomaban parte en las negociaciones antes de iniciar el dominio de algún sitio de la región. También se sabe que gran parte del tributo recolectado se entregaba en Cempoala para después llevarlo a Tenochtitlan.

La forma de actuar de la Triple Alianza se basaba en una serie de estrategias diplomáticas, que en ocasiones ya eran conocidas por otras

[16] *Ibid.*, p. 224.

[17] Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, p. 65.

sociedades. El envío de mercaderes, que a la vez funcionaban como espías, servía para allegar información a la gente del *tlatoani*. Si esos enviados llegaban a ser descubiertos en sus labores de espionaje, en ocasiones eran sacrificados para evitar un posible sojuzgamiento, pero en otros casos esto no funcionaba, de modo que los pueblos acababan por ser sometidos luego de las batallas.

También hubo pueblos, como Orizaba o Cotaxtla, que continuamente se rebelaban. Para conseguir su control eran sometidos con una mayor vigilancia y sancionados con la exigencia de pagar un tributo elevado. Por otra parte, Durán menciona que junto a Orizaba y Cotaxtla fueron conquistados asentamientos como el de Oceloapan, así como otros, entre los que se señala el de Totonaca, que probablemente se refiera a un pueblo o sitio de indígenas totonacos o, en su defecto, al Totonacapan.[18] Lo anterior concuerda con lo señalado por el cronista Hernando de Alvarado Tezozómoc, quien en su obra menciona que los asentamientos de Quiahuiztlán, Oceloapan y Cempoala quedaron sujetos a la Triple Alianza, junto con los de Cotaxtla y Cuauhtochco, durante el gobierno de Moctezuma Ilhuicamina.[19]

Posteriormente, Ahuízotl continúa con la reagrupación del territorio dominado por los anteriores gobernantes en la costa del Golfo. Xicochimalco sería uno de los pueblos sometidos en la zona serrana del centro de Veracruz.[20] Con la ascensión al trono de Moctezuma Xocoyotzin en 1502, los asentamientos de Cempoala y Quiahuiztlán fueron sometidos por la Triple Alianza junto con varios pueblos ubicados en la zona serrana como Tlacolulan, Xalapa, Coacoazintla y otros, de acuerdo con lo documentado por Constantino Bravo de Lagunas en la relación de 1580.[21]

El poder militar de la Triple Alianza causó el desplazamiento y reacomodo de los asentamientos localizados en la parte serrana y en la costa del centro de Veracruz:

[18] Diego Durán, *Historias de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, vol. I, p. 234.

[19] Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, pp. 162-169.

[20] Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 528.

[21] Constantino Bravo de Lagunas, "La relación de Xalapa de 1580", p. 344.

> Durante la expansión de la Triple Alianza del altiplano, los grupos totonacos del centro de Veracruz fueron paulatinamente desplazados hacia el norte del río Huitzilapan [o río la antigua]. Algunos se refugiaron en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, alcanzando incluso una gran porción del actual estado de Puebla. Al caer Cotaxtla, Ahuilizapan [Orizaba], Quahtochco y Mictlancuauhtlan, los límites meridionales de la mayoría de los pueblos totonacos se retrajeron, mientras Oceloapan y Cempoala se constituyeron en los centros más importantes de las tierras cálidas del sur, pero en calidad de distritos tributarios de los mexicas. Por su parte, la región serrana vio resurgir asentamientos como Xallapan, Tlacolulan, Omeapan, Naolinco, Xicochimalco y Tepetlán.[22]

A la llegada de los españoles la mayoría de los asentamientos localizados en el centro de Veracruz se encontraban bajo el poder político de la Triple Alianza. La presión que ejercieron los grupos del altiplano a las sociedades locales era de tal magnitud que no dudaron en concertar una alianza con los españoles.

PRESENTACIÓN DE LOS DOCUMENTOS DEL CENTRO DE VERACRUZ

En la costa del Golfo se elaboraron diversos documentos pictográficos. Aunque no se conoce un códice prehispánico procedente de la subárea,[23] existe un gran número de códices elaborados durante la etapa colonial que permiten conocer los sistemas de registro de la costa del Golfo y los procesos de cambio que experimentaron sus habitantes en ese momento de transición.

El primer documento analizado fue el *Códice Misantla*, que se elaboró en un lienzo de algodón y mide 163 centímetros de largo por 104 de ancho. Como la mayoría de este tipo de documentos, su autoría es anónima. Posee una combinación de elementos de tradición mesoame-

[22] Sergio Vásquez Zárate, "Asentamientos prehispánicos…", art. cit., p. 45.

[23] Se utiliza el término *subárea* para designar a las cinco regiones que conforman el área de Mesoamérica; esto se realiza con la finalidad de evitar confusiones. A lo largo del trabajo se hará referencia a las relaciones que establecieron dos de ellas: el altiplano y la costa del Golfo.

ricana y de origen europeo. Se desconoce la fecha de su manufactura; sin embargo, por el estilo de sus representaciones se infiere que su elaboración data del siglo xvi.

El lienzo está clasificado dentro del grupo de documentos histórico-cartográficos, porque en su contenido se muestran los asentamientos ubicados en la región, así como las representaciones del mar, los ríos y otros accidentes geográficos del área. Recibió el nombre de *Códice Misantla* debido a la glosa que hay debajo de la imagen de una iglesia de mayor tamaño que está ubicada en la sección central del lienzo y que se relacionó con el actual municipio del mismo nombre ubicado en las tierras bajas del centro de Veracruz. Actualmente una copia del documento se encuentra resguardada en el Museo de Antropología de Xalapa (véase figura 2).

Las primeras investigaciones sobre el documento las realizó Ramón Mena en 1911, ante la Sociedad Científica Antonio alzate.[24] Posteriormente, José Luis Melgarejo Vivanco realizó una descripción y un breve análisis del documento, con el fin de identificar los asentamientos representados con los poblados actuales, además de contextualizar históricamente la zona en la época colonial. El *Códice Misantla* también fue registrado en el catálogo de documentos de John Glass con una breve descripción.[25]

El segundo documento analizado fue el *Códice Coacoazintla*, elaborado sobre un lienzo de algodón: "mide 135 centímetros de largo por 105 ancho […] se cree que su año de manufactura fue en 1555".[26] En la pictografía se muestran diversos asentamientos, accidentes geográficos, fechas y personajes con indumentaria al estilo europeo. El lienzo está clasificado en el grupo de documentos histórico-cartográficos por el contenido de sus representaciones, en las que se muestran aspectos de la geografía regional acompañados de fechas. El original se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación y una copia se expone en la última sala del Museo de Antropología de Xalapa (véase figura 3).

[24] José Luis Melgarejo, *El Códice Misantla*, p. 2.
[25] John Glass, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", p. 168.
[26] José Luis Melgarejo, *El Códice Coacoazintla*, p. 5.

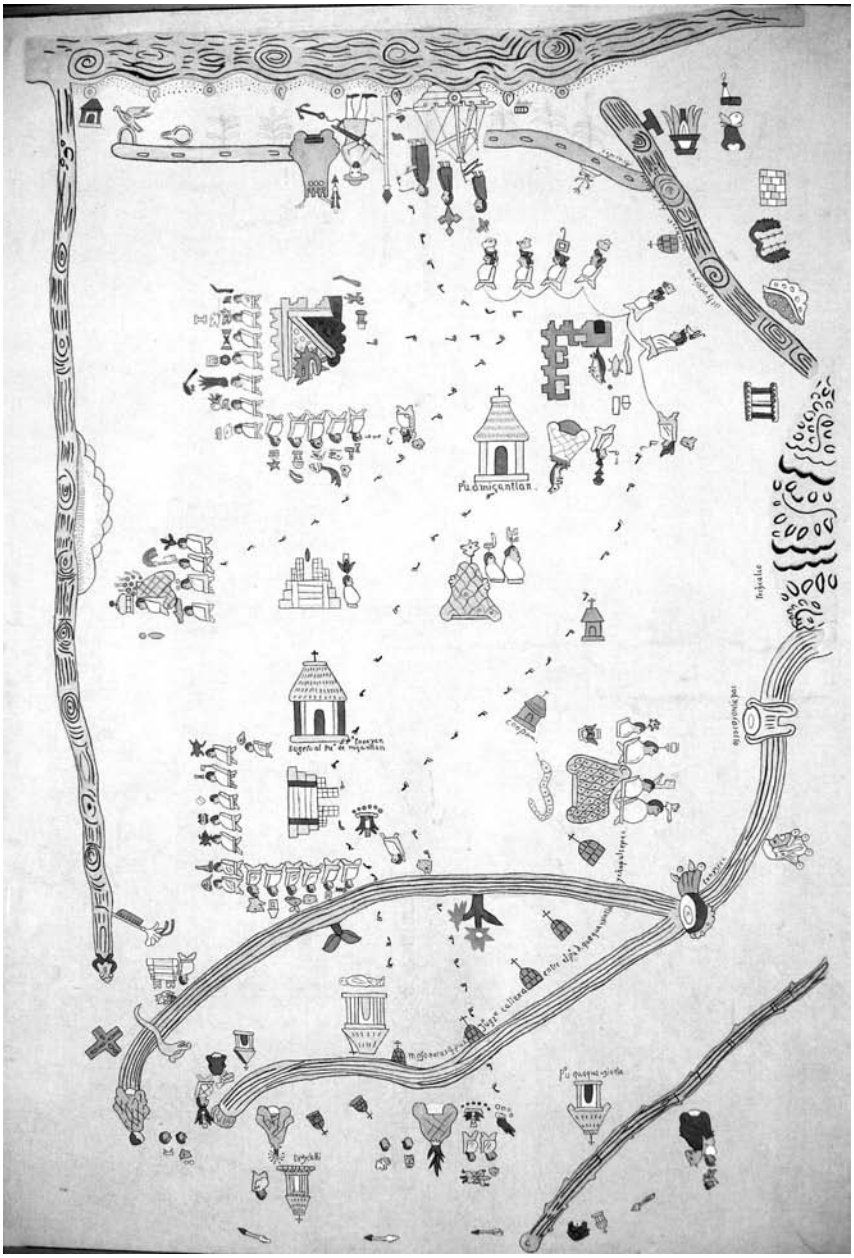


Figura 2. Imagen del *Códice Misantla* resguardado en el Museo de Antropología de Xalapa. Fotografía de Sergio Vásquez Zárate.

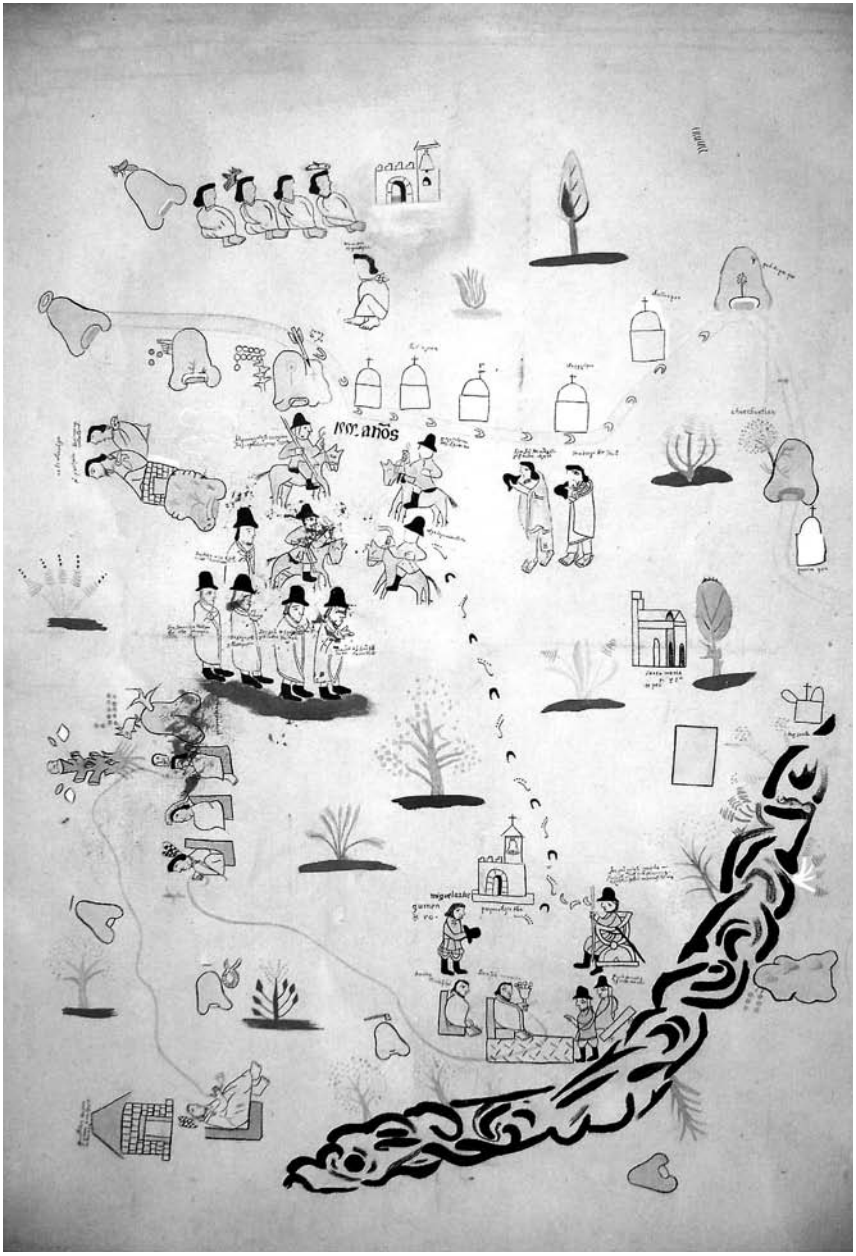


Figura 3. Imagen del *Códice Coacoazintla* resguardado en el Museo de Antropología de Xalapa. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño.

El *Códice Coacoazintla* fue estudiado por José Luis Melgarejo Vivanco. En su investigación realizó un trabajo de carácter historiográfico sobre la organización política de la región de Coacoazintla y otros pueblos asentados en la sierra de Chiconquiaco, con el propósito de encontrar los diversos motivos que llevaron a la manufactura del lienzo. No obstante, carece de un análisis completo de las imágenes que contiene.

Mireille Velázquez emprendió otra investigación sobre la arquitectura de los documentos del centro de Veracruz que consistió en un análisis preliminar de las representaciones de iglesias, cerros y basamentos piramidales. El estudio se realizó con la finalidad de establecer la importancia regional de los asentamientos y observar algunos elementos iconográficos utilizados por el tlacuilo para acentuar su distinción política. Como parte del mismo análisis, se contrastaron las estructuras indígenas contenidas en los lienzos con los edificios de algunos sitios arqueológicos del centro de Veracruz.[27]

En cuanto a los documentos del altiplano, se eligieron tres códices: el *Telleriano-Remensis*, el *Durán* y el *Mendocino*, porque se elaboraron durante el siglo XVI y el estilo de sus imágenes se atribuye a grupos nahuas del centro de México.

La comparación de los tres códices y los dos lienzos del centro de Veracruz permitió observar las similitudes en cuanto al estilo arquitectónico que comparten el altiplano y el centro de Veracruz en el periodo Posclásico a partir de la interacción de las sociedades de ambas subáreas, además de advertir esta influencia en la arquitectura contenida en las pictografías coloniales del centro de Veracruz.

LA ARQUITECTURA EN LOS LIENZOS DEL CENTRO DE VERACRUZ

En el amplio contenido de imágenes de los dos lienzos del centro de Veracruz se analizaron en esta investigación las representaciones arquitectónicas. Las imágenes se clasificaron tomando como referencia

[27] Mireille Elena Velázquez, "Análisis iconográfico de las representaciones arquitectónicas en los códices del centro de Veracruz", pp. 1 y 2.

el lineamiento metodológico planteado por Joaquín Galarza, en el que sustenta que los sistemas de registros creados por los indígenas se fundamenta en el uso de las imágenes y para su comprensión es necesario considerar que la imagen cumple una función importante en los documentos.

En cuanto a su estudio y análisis, hay una discusión en torno a considerar las imágenes como sistemas de escritura; sin embargo, Galarza menciona que una característica distintiva de las sociedades indígenas fue el uso de la imagen para "transformarla y adaptarla a las necesidades del lenguaje y de cada una de las lenguas".[28]

En una pictografía, la imagen y el texto son inseparables: la imagen sostiene un vínculo con la lengua, los dibujos (o imágenes) tienen la función lingüística de transmitir mensajes o la idea que se desea comunicar.[29] Las imágenes de los códices prehispánicos y coloniales son representaciones retomadas de la realidad, definidas por Galarza como grifos; esto significa que las características de todo el repertorio de imágenes que contienen los códices hacen factibles diversas lecturas: "[...] corresponden a representaciones de personas, atavíos, armas, insignias, animales, plantas, construcciones, etc. También son representaciones de lugares, utensilios, nombres abstractos, acciones, etc. Se ha dicho hasta el presente que los glifos de la escritura mesoamericana pueden ser pictográficos, ideográficos y fonéticos, aunque en realidad poseen estas tres cualidades superpuestas".[30]

Las imágenes o glifos se encuentran dentro de un contexto y forman parte de un todo. No obstante, con el objetivo de comprender su función en su ámbito, las imágenes son separadas en las partes que las componen.

La metodología de Galarza consiste en separar en unidades mínimas la imagen y emplear ciertas técnicas en la sistematización de la información, como la división del documento en secciones si se trata de un es-

[28] Joaquín Galarza, *Tlacuiloa. Escribir pintando*, p. 2.

[29] De acuerdo con Galarza, la imagen estuvo presente en todas las sociedades del continente americano. Sólo por ejemplificar, los olmecas la utilizaron como una forma de representar su cultura y posteriormente, a lo largo del periodo mesoamericano, diferentes sociedades utilizaron este medio en forma similar.

[30] *Ibid.*, p. 143.

tudio completo de la pictografía o la selección de las imágenes de acuerdo con el interés de la investigación. A cada imagen se le asigna un código que puede constar de una letra mayúscula y un número arábigo si la representación posee varios elementos; también se codifican con una letra minúscula. De esta manera se evitan confusiones y se obtiene un análisis completo de la imagen, lo cual facilitará la ubicación del glifo en el contexto general del códice y su análisis posterior.

El presente análisis consistió en seleccionar las representaciones arquitectónicas de los dos documentos del centro de Veracruz, *Códice Misantla* y *Códice Coacoazintla*, y los tres códices del altiplano, *Mendocino*, *Telleriano-Remensis* y *Durán*. Las imágenes se contrastaron luego con la arquitectura de los sitios de Quiahuiztlán, Zempoala, Paxil, Los Ídolos y Oceloapan. Los asentamientos corresponden al Posclásico Temprano (900-1200 d. C.) hasta la Conquista y fueron habitados por sociedades totonacas que se encontraban bajo el control político de la Triple Alianza.

Es importante aclarar que en esta investigación no se realizó una lectura de los documentos; sin embargo, dadas las características del método galarciano para resaltar los detalles de las imágenes, se retomó la primera fase de su método con el propósito de efectuar un análisis más exhaustivo, contrastando el dato arqueológico con el arquitectónico contenido en las pictografías, de manera que se observaron con detenimiento las semejanzas y las diferencias en las representaciones.

METODOLOGÍA Y ANÁLISIS DE LA ARQUITECTURA DEL CENTRO DE VERACRUZ

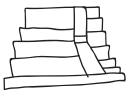
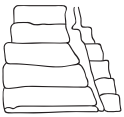
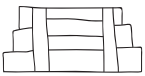
El primer paso fue seleccionar las imágenes arquitectónicas de los documentos comprendidos en la investigación. A cada representación se le asignó un código que consistió en una letra C de códice, posteriormente las tres primeras letras del nombre del documento (Por ejemplo, al *Códice Misantla* = Mis o *Códice Coacoazintla* = Coa) y dos números, que se colocaron en forma consecutiva según el orden en que se encontraban en cada documento. Posteriormente las imágenes se colocaron en un cuadro, con los siguientes datos: elemento arquitectónico, códice, clave, proyección e imagen (véase cuadro 1). De esta manera, se reali-

zaron comparaciones de un edificio en general, así como de ciertos elementos arquitectónicos, como almenas o alfardas. Luego se contrastaron con las evidencias arqueológicas para observar los cambios, continuidades, ausencias y presencias de ciertos elementos arquitectónicos.

Por lo que respecta a la arquitectura de los sitios arqueológicos, fue necesario realizar recorridos de campo en las áreas correspondientes al centro de Veracruz, lo mismo que en algunos asentamientos del altiplano, con objeto de hacer un registro fotográfico. Se tomaron fotografías tanto de las estructuras como de su contexto general y en algunos casos se destacaron ciertos rasgos característicos, con miras a comparar los elementos con las representaciones arquitectónicas de los documentos. Una vez que se tuvo el registro fotográfico de los sitios

Cuadro 1

Ejemplo que se realizó para catalogar las imágenes en los documentos

Elemento Arquitectónico	Códice	Clave	Proyección	Imagen
Basamento	*Mendocino*	M_6r_B_22	Frente	
Basamento	*Mendocino*	M_37r_A_12	Perfil	
Basamento	*Telleriano-Remensis*	CTR_F31r_01	Perfil	
Basamento	*Durán*	CD_T3o_L4_7	Perfil	
Basamento	*Misantla*	C_Mis_01	Frente	

y se clasificaron los elementos arquitectónicos, se separaron en varias categorías; *a)* Elementos arquitectónicos presentes en las pictografías y en los sitios de ambas subáreas. *b)* Elementos arquitectónicos presentes sólo en los sitios.

a) Elementos arquitectónicos presentes en las pictografías y en los sitios de ambas subáreas

La mayoría de los elementos arquitectónicos aparecen representados en las pictografías de ambas subáreas; al compararlos se advirtieron algunos cambios registrados en los elementos arquitectónicos. Enseguida se expondrán tres ejemplos.

Almenas

Según Paul Gendrop, las almenas dispuestas en los asentamientos de Mesoamérica provienen de una tradición arquitectónica del centro de México que se origina en el periodo Posclásico,[31] aunque ya se tienen testimonios de ellas en el Clásico, como en el templo de Quetzalpapálotl en Teotihuacan.

Son elementos que pueden encontrarse en varios contextos en los sitios arqueológicos, sea como remate en los templos, en la parte superior de los basamentos o delimitando algunos espacios (*coatepantli*); su función era decorativa y solían ser de diversos motivos, desde objetos naturales hasta formas geométricas.

Las almenas sólo aparecen en los sitios de Quiahuiztlán y Cempoala, cuya ocupación se registra a partir del Posclásico Temprano. Sin embargo, en la arquitectura de Oceloapan, Los Ídolos, Paxil o El Tajín, sitios que también datan del Posclásico Temprano de la región serrana, no se observan estos elementos, por lo que no se puede hacer una comparación con ellos. En las representaciones de arquitectura en los lienzos que proceden de la sierra de Chiconquiaco se tienen remates almenados semejantes a los sitios de Cempoala. Probablemente en los lienzos se haga referencia a sitios en la región de Misantla y Coacoazintla con edificios que presentaron esta característica y que hasta la fecha no se han ubicado (véanse imágenes 4, 5 y 6).

[31] Paul Gendrop, *Diccionario de arquitectura prehispánica*, p. 17.

Figura 4. Almenas que rematan la Tumba 1 de Quiahuiztlán, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

Figura 5. Imagen de la almena de un topónimo del *Códice Mendocino*. Fotografía del Proyecto Tetlacuilolli, 2011.

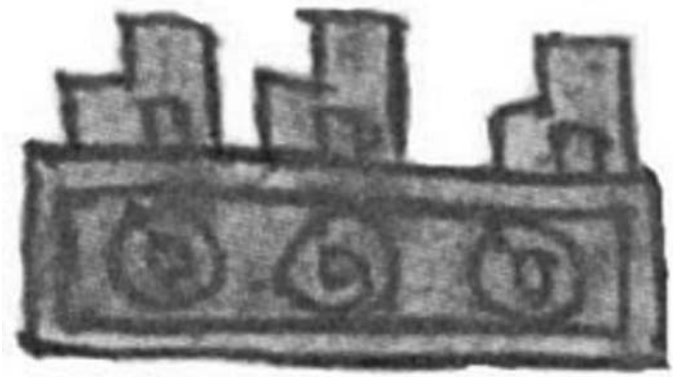


Figura 6. Almenas que rematan la iglesia de Coacoazintla. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

Alfardas

Las alfardas son macizos de piedras dispuestos en cada extremo de las escalinatas. Con estos elementos se obtenía un apoyo y cierta resistencia en cada lado de las escalinatas para evitar posibles derrumbes. En algunos casos, como en Tenayuca y en otros asentamientos de la cuenca de México (Tenochtitlan, por ejemplo), se construían escalinatas dobles delimitadas por cuatro alfardas.

En las alfardas se observan algunas variantes en los asentamientos del Posclásico Tardío en el centro de Veracruz, puesto que en el periodo anterior éstas fueron rematadas por un talud invertido.[32] Sin embargo, en los asentamientos del periodo posterior las alfardas eran terminadas por un cubo en la parte superior. Este último rasgo se asocia a la arquitectura que presentaban los edificios del centro de México.

Por otra parte, en las representaciones de los documentos del centro de México, las alfardas, de frente o de perfil, tienen este elemento en cubo como remate en la parte superior y resultan semejantes a las que aparecen en el contexto arqueológico. En contraste con las pictografías del centro de Veracruz, las alfardas se dibujaron de frente sin otros elementos (véanse imágenes 7, 8 y 9).

[32] Nombre que le da a este elemento García Payón en las estructuras de Paxil y otros edificios de la región con características similares. Omar Ruiz, *Paxil. La conservación en una zona arqueológica de la región de Misantla, Veracruz*, p. 87.

Figura 7. Alfarda del Edificio A de Paxil, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

Figura 8. Alfarda del Templo Mayor, Cempoala, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

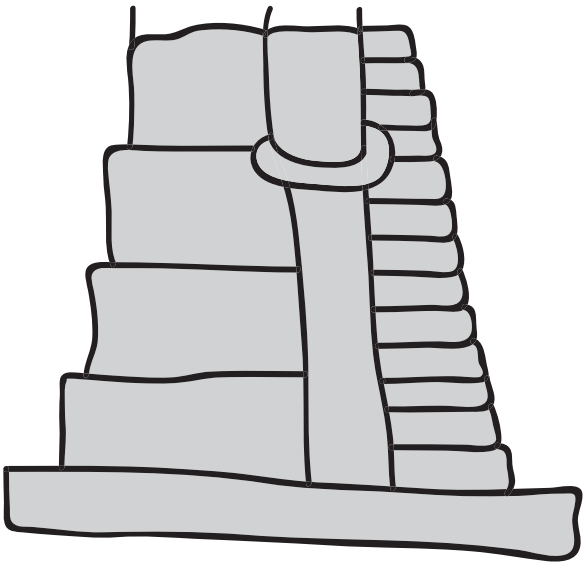


Figura 9. Imagen de la alfarda de un templo representado en el *Códice Telleriano-Remensis*. Fuente: Eloise Quiñones Keber, *Codex Telleriano-Remensis*, 1985.

Por lo tanto, las alfardas rematadas en talud invertido son una característica de la arquitectura totonaca del centro de Veracruz que sufre modificaciones con la llegada de grupos del centro de México.

Templos

Aunque no tenemos testimonios gráficos de templos en las dos subáreas, sí se cuenta con algunos testimonios arqueológicos que permiten compararlos y advertir las similitudes que existen entre ellos.

En el centro de Veracruz se cuenta con algunas variantes que se han denominado tumbas mausoleo, las cuales se localizan en el sitio arqueológico de Quiahuiztlán y en varios asentamientos del Totonacapan. Las tumbas mausoleo eran pequeños templos donde se localizaron entierros secundarios y se encuentran agrupadas en varias partes del sitio, a manera de cementerios.

El sitio de Cempoala también tiene vestigios de un pequeño templo ubicado en la parte central. Lamentablemente no se conserva el techo,

pero las paredes se encuentran aún de pie. Un ejemplo similar lo podemos observar en el Edificio de las Caritas, fuera del Recinto amurallado IV, en el cual también se aprecia aún parte de las paredes.

En el centro de México se retomó el templo de Santa Cecilia Azcatitlán, un edificio que aún conserva parte del recinto y algunos otros elementos arquitectónicos que permiten tener una idea de cómo eran las construcciones de este tipo y cotejarlo con los templos del centro de Veracruz.

Las pocas evidencias de templos sólo se conservan en el sitio de Quiahuiztlán, donde las pequeñas tumbas mausoleo presentan un basamento chico con escalinata y alfardas y un pequeño templo de cuatro aguas en la parte superior. La arquitectura de estas edificaciones es similar a la de las representaciones de los templos que aparecen en los códices del centro de México, como en el *Mendocino* o el *Telleriano-Remensis*.

El único ejemplo que se conserva de un templo con características similares a los del centro de México es el Edificio I de Quauhtocho,[33] que consiste en un basamento piramidal de cuatro cuerpos escalonados con paredes en talud. La estructura aún conserva el templo en la parte superior, además de estar adosada al cuerpo una escalinata delimitada por dos alfardas rematadas en cubo. Por las características estilísticas que presenta la arquitectura del edificio, Alfonso Medellín Zenil lo identificó con el estilo de Texcoco. Estas tumbas se encontraban en varios asentamientos que comprende la zona de

> Nautla (Casitas), Monte Real Tlacolulan y por el sur la fortaleza-cementerio de Comapan, en la cuenca del río Jamapa, cerca de la ciudad de Huatusco; dentro de los cementerios de San Isidro Bernalillo, Ejido de Palmas de Abajo, Tres Picos, Atlixcos, Rancho del Niño, María Andrea, Punta Delgada, Cerro de la Bandera, y probablemente en asentamientos en la sierra de Chiconquiaco.[34]

[33] En las exploraciones de este sitio Medellín Zenil encontró cerámica del tipo Azteca III que, de acuerdo con este autor, corresponde al momento de la expansión de la Triple Alianza, en los años de 1450-1472. Alfonso Medellín Zenil, *Cerámicas del Totonacapan, op. cit.*, p. 143.

[34] *Ibid.*, p. 160.

La arquitectura de estas edificaciones es similar a la de las representaciones de los templos que aparecen en los códices del centro de México (véanse figuras 10, 11 y 12).

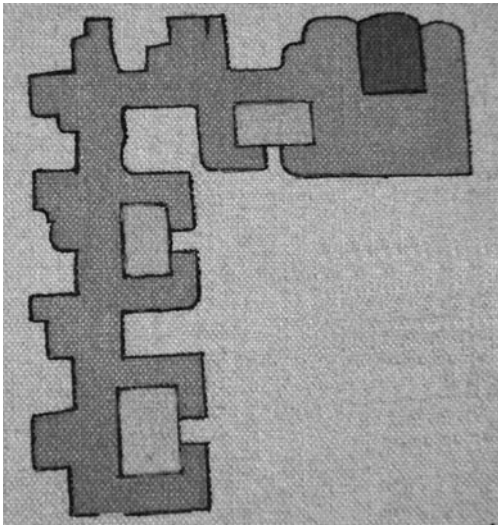


Figura 10. Imagen de un templo de perfil, *Códice Durán*. Fuente: *Códice Durán*, 1990.

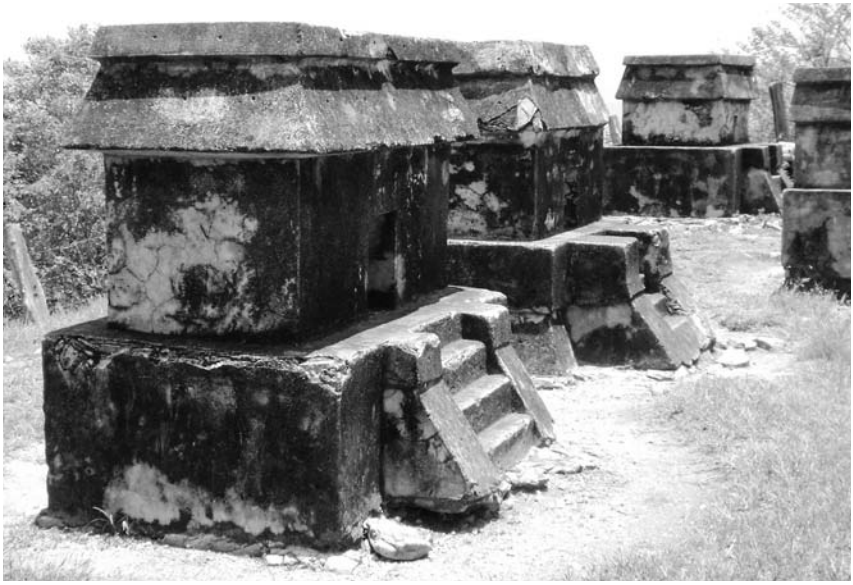


Figura 11. Imagen de perfil de una tumba. Mausoleo del sito de Quiahuiztlán, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño.

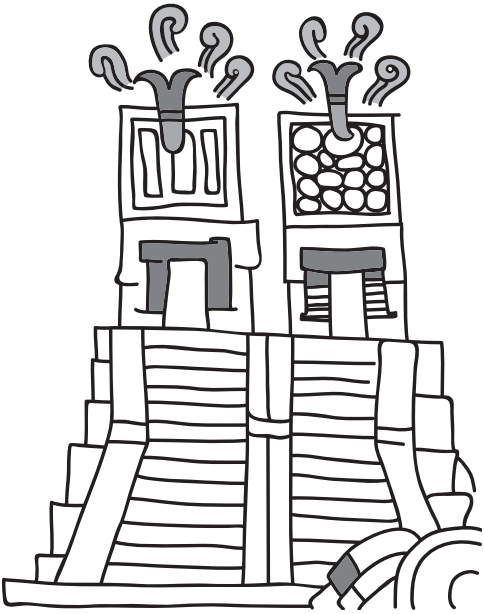


Figura 12. Imagen del Templo Mayor representado en el *Códice Mendocino*. Fotografía del Proyecto Tetlacuilolli, 2011.

Desplantes de muros

En las pictografías del centro de Veracruz no se dibujaron templos completos, sino el desplante de los muros. Probablemente, para la fecha en que se manufacturó el lienzo, sólo se conservaran como testimonio del templo los cimientos y la plataforma piramidal (véanse figuras 13 y 14).

b) Elementos arquitectónicos presentes sólo en los sitios

Durante el análisis se encontraron algunos rasgos arquitectónicos que no aparecían en las pictografías pero sí en el contexto arqueológico; se trata de los basamentos de planta mixta, es decir, aquellos dedicados a Ehécatl y los nichos. Aquí sólo se presentan los templos de planta mixta. Este basamento cuenta con dos tipos de plantas, una rectangular y otra semicircular. Ambas estructuras formaban una sola, por lo cual se les ha denominado edificios de planta compuesta o mixta. En la parte superior del basamento circular se disponía un templo de la

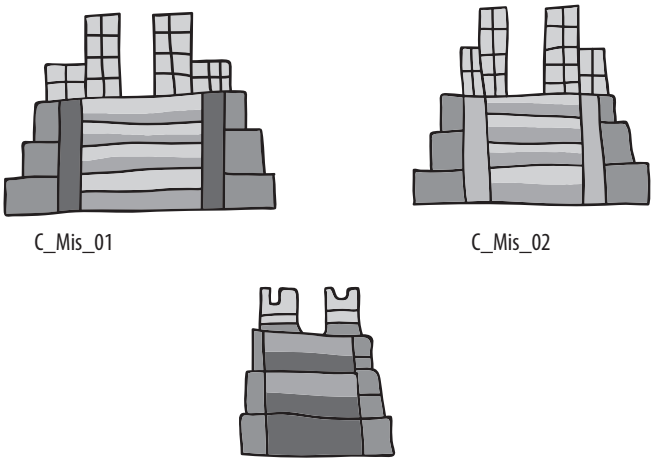


Figura 13. Desplante de los muros representados en la parte central del *Códice Misantla*. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

Figura 14. Desplante de los muros en un edificio de Paxil, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

misma forma cuyo techo era cónico y estaba construido a base de zacate. Para el acceso al recinto se colocaba una escalinata de estructura cuadrangular y por lo general se ubicaba al oriente.

De acuerdo con las descripciones de crónicas del siglo XVI y de las evidencias arqueológicas asociadas con este tipo de estructuras, el edificio era dedicado al dios Quetzalcóatl en su advocación de Ehécatl, Dios del Viento. Los edificios presentan algunas similitudes con los de sitios como Calixtlahuaca, Tenayuca y México-Tenochtitlan. No obstante, el basamento de planta circular que se encuentra en la estación Pino Suárez del metro difiere en su forma, pues la estructura circular se encuentra sobre la plataforma rectangular (véanse figuras 15 y 16).

Estos edificios son del Posclásico y en la costa del Golfo sólo tres sitios presentan este tipo de estructuras, que corresponden a la etapa de influencia tolteca en la región.

Figura 15. Templo de planta mixta localizado en Oceloapan, Veracruz. Fotografía de Mireille Elena Velázquez Cedeño, 2008.

Figura 16. Edificio de planta circular localizado en la estación del metro Pino Suárez, Ciudad de México. Fotografía: Archivo inah, 2018.

COMENTARIOS FINALES

En este breve resumen cabe destacar tres aspectos. El primero es que la revisión de diferentes fuentes escritas y pictográficas permitió tener otra perspectiva sobre la llegada de los grupos totonacos a la costa del Golfo, además de cómo migran también otras sociedades a la región e interactúan con las totonacas.

La llegada de oleadas migratorias de totonacos a la costa del Golfo y su presencia en el área mesoamericana antes de llegar a la costa aún no está del todo definida. No obstante, las pocas fuentes que relatan estos hechos permiten acercarse a una serie de posibles respuestas y tratar de explicarse el porqué de algunos de sus rasgos culturales. Es cierto que una vez asentados en la costa del Golfo, los totonacos fueron sometidos por otras sociedades, sobre todo del altiplano central, pero poco se ha podido definir sobre las repercusiones que tuvo en muchos aspectos de la cultura de este grupo, principalmente en la arquitectura regional.

Lo primero es la presencia de grupos totonacos en la costa del Golfo con una tradición arquitectónica de influencia teotihuacana. Esta suposición se sustenta en la información proporcionada por el cronista fray Juan de Torquemada. Por su parte, Barfield considera a la tradición como "un conjunto heredado de rasgos […] Esta categorización, que siempre hace referencia al pasado, le agrega peso e impulso a lo que nombra; designar simbólicamente algo como una tradición implica significado y valor".[35] La tradición en Mesoamérica consistió en la transmisión de rasgos de una generación a otra, de un pueblo a otro, hasta la permanencia de rasgos compartidos por muchas sociedades, que en algunos casos lograron conservarse a lo largo del tiempo.

Con la llegada de grupos toltecas, que probablemente sometieron a los totonacos, se observan elementos arquitectónicos como los que se reportan en el sitio de Quiahuiztlán, además de la construcción de basamentos de planta circular dedicados a Ehécatl-Quetzalcóatl, como probable influencia de aquella sociedad.

No obstante, las migraciones de grupos del altiplano —texcocanos, xochimilcas, mexicas, entre otros— provocan un proceso de interacción en el que probablemente algunos elementos arquitectónicos empezaran a compartirse durante la incursión de la Triple Alianza en esta región, cuando ocurre una serie de imposiciones: el tributo y la lengua, entre otras. Esto trae como consecuencia la fundación de guarniciones como la de Xicochimalco, probablemente habitada por guardias de Texcoco.

Lo expuesto difiere de otras opiniones en torno a la presencia del estilo arquitectónico de la cuenca de México en el centro de Veracruz. Algunos especialistas explican que el estilo mexica se difundió con la política de expansión de la Triple Alianza.

Por otra parte, el estilo arquitectónico que se observa en las pictografías de ambas áreas suele mostrar este rasgo. Esto lleva a preguntarse por qué prevaleció el rasgo de esta filiación étnica en los sitios totonacos. Es probable que éstos hayan llegado durante la primera oleada migratoria, por lo que durante la dominación de la Triple Alianza algunos elementos ya no eran nuevos y fueron integrados sin

[35] Thomas Barfield, *Diccionario de antropología*, p. 519.

problema a la arquitectura local. Este fenómeno tuvo un alcance de larga duración, pues en los códices coloniales continuaban representando los elementos arquitectónicos con ciertas características del centro de México, lo que muestra un rasgo asimilado e integrado por las sociedades totonacas.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Hernando de, *Crónica mexicana*, ed. de Gonzalo Díaz y Germán Vázquez Chamorro, Promo-Libro, Madrid, 2003.

Arellanos Melgarejo, Ramón, *La arquitectura monumental posclásica de Quiahuiztlán. Estudio monográfico*, Universidad Veracruzana, Xalapa 1997.

Barfield, Thomas, *Diccionario de antropología*, Siglo XXI Editores, México, 2000.

Bonilla Palmeros, Jesús Javier, *Códices de Chiconquiaco*, Ediciones Gernika, México, 2006.

Bravo de Lagunas, Constantino, "La relación de Xalapa de 1580", en René Acuña (comp.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, UNAM, México, 1985.

Brueggemann, Jürgen *et al.*, *Proyecto Tajín*, INAH, México, 1991 (Cuaderno de Trabajo, 8).

Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, FCE, México, 1996.

Chenaut, Victoria, *Aquellos que vuelan, los totonacos en el siglo XIX*, CIESAS/INI, México, 1995.

Códice Durán, Arrendadora Internacional, México, 1990.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editores Mexicanos Unidos, México, 2005.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, est. prel. de Rosa Carmelo y José Rubén Romero, Conaculta, México, 2002 (Cien de México).

Galarza, Joaquín, *Tlacuiloa. Escribir pintando*, Tava, México, 1998.

García Payón, José, "Exploraciones en el Totonacapan meridional

(región de Misantla, Veracruz)", *Anales del* INAH, tomo II, Stilo, México, 1947, pp. 73-111.

——, "Evolución histórica del Totonacapan", en Lorenzo Ochoa (introd., pres. y selcc. de textos), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, Conaculta, México, 1989.

Gendrop, Paul, *Diccionario de arquitectura prehispánica*, Trillas, México, 1998.

Glass, John, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas, Texas, 1964.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, *La historia tolteca-chichimeca*, SEP/INAH, México, 1976.

Krickeberg, Walter, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, traducción de Porfirio Aguirre, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología-Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía/University of Texas, México, 1933.

——, "Consideraciones histórico-culturales de los totonacos", en Lorenzo Ochoa (introd., pres. y selcc. de textos), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, Conaculta, México, 1989.

Masferrer Kan, Elio, *Relaciones geográficas y memorias del Totonacapan en el siglo* XVI *y* XVIII, Dirección General de Culturas Populares, México, 1982.

Medellín Zenil, Alfonso, *Exploración en la Isla de Sacrificios. Informe*, Departamento de Antropología, Dirección General de Educación/Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1955.

——, *Cerámicas del Totonacapan*, Universidad Veracruzana, México, 1960.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Totonacapan*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, México, 1943.

——, *El Códice Misantla*, Universidad Veracruzana, México, 1983.

——, *El Códice Coacoazintla*, Universidad Veracruzana, México, 1984.

Ochoa Salas, Lorenzo, *Cien años de investigaciones en antropología e historia prehispánica de Tabasco*, Gobierno del Estado de Tabasco, México, 1988.

Ochoa Salas, Lorenzo, "Presentación", en Lorenzo Ochoa (introd.,

pres. y selec. de textos), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, Conaculta, México, 1989.

——, "La zona del Golfo en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III: *El horizonte Posclásico*, inah/unam, México, 2001.

Quiñones Keber, Eloise, *Codex Telleriano-Remensis*, University of Texas Press, Austin, 1995.

Reyes, Luis, y Lina Odena Güemes, "La zona del altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III: *El horizonte Posclásico*, inah/unam, México, 2001.

Ruiz Gordillo, Omar, *Paxil. La conservación en una zona arqueológica de la región de Misantla, Veracruz*, inah, México, 1999.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. I, introd., paleo., glos. y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Conaculta, México, 1989.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, vol. I, iih-unam, México, 1975.

Truesdell Kelly, Isabel, y Ángel Palerm, "The Tajin Totonac", *Publication Smithsonian Institution*, Institute of Social Anthropology/Government Printing Office, University of Texas, 1952.

Vásquez Zárate, Sergio, "Asentamientos prehispánicos en la región de Tlacolulan", en Sara Ladrón de Guevara y Sergio Vásquez (coords.), *Memoria del Coloquio Arqueología del Centro y Sur de Veracruz*, Universidad Veracruzana, inah, México, 1997, pp. 45-56.

——, "Hacia una redefinición del concepto Totonacapan", *Antropología e Historia de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave/Instituto de Antropología e Historia-Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999.

Velázquez Cedeño, Mireille Elena, *Análisis iconográfico de las representaciones arquitectónicas en los códices del centro de Veracruz*, tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana, México, 2006.

——, *Arquitectura y simbolismo en los documentos pictográficos del altiplano y los sitios arqueológicos del centro de Veracruz*, tesis de maestría en historia y etnohistoria, enah, México, 2008.

Una trompeta de concha esculpida en un tablero de un juego de pelota en Tajín

*Lourdes Suárez Diez**

La concha es un material que permite la manufactura de numerosos elementos: utilitarios, ornamentales y votivos, que llevan una fuerte carga simbólica y que aparecen en casi todas las culturas del México antiguo. Entre los elementos utilitarios más conocidos se encuentra la trompeta de caracol marino, desde el Preclásico Tardío (300 a.C.-300 d. C.) hasta el final del Posclásico (1325-1521).[1]

Se han encontrado trompetas en numerosos contextos arqueológicos de gran variedad de especies y de tamaños desde cinco o seis centímetros de largo hasta elementos de más de medio metro que producen una serie de sonidos distintos. Los especímenes biológicos de los que están hechas proceden tanto del Golfo de México, del Océano Pacífico, del Mar de Cortés o del Caribe. En casi todos los casos aparecen en entierros, en derrumbes o en basureros, por lo que es muy difícil conocer con precisión la función exacta que, además de producir sonidos, la trompeta tenía en la cultura que se está estudiando. Este problema se aminora cuando se le encuentra en el contexto mismo del entierro o se tiene la oportunidad de contar con alguna otra fuente de información que permita comparar con el hallazgo arqueológico, lo que ayuda a definir cuál era el papel que desempeñaba la trompeta en esa cultura, además de su función como instrumento musical.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Adrián Velázquez, Belem Zúñiga y Norma Valentín, "La trompeta de caracol labrada: ejemplar biológico y análisis de sus huellas de manufactura", p. 101.

Se cuenta con distintas fuentes de información, además del propio objeto encontrado por los arqueólogos, ya que las trompetas están pintadas, esgrafiadas o talladas en edificios, palacios y templos.[2] Otros datos relevantes los dan los cronistas de los siglos XVI y XVII, ya que la mayoría de ellos mencionan diferentes usos de la trompeta que permiten comparar los datos arqueológicos con los etnohistóricos.[3] Los documentos pintados conocidos como códices, tanto los anteriores como los posteriores al contacto español, también cuentan con una rica información que resulta muy útil para conocer la función que el instrumento tenía en el contexto indígena.[4]

Aunque no sabemos cómo era la música en el México antiguo, sí conocemos sus instrumentos. Usaban silbatos y flautas, instrumentos de percusión como el *atabal*, el *huéhuetl* y el *teponaztli*,[5] la trompeta de caracol marino y un instrumento de viento complejo, semejante al actual corno.[6] El sonido se produce cuando el ejecutante sopla por la boquilla, lo que genera una corriente que hace vibrar el aire almacenado en la columela del caracol y que sale por el labio externo del molusco.[7] Como las trompetas prehispánicas carecían de nodos que permitieran modularlo, el músico metía la mano dentro de la caja del cuerpo del caracol para producir los armónicos que dependían de la longitud del tubo de la columela y de la fuerza con que se soplaba.

Se desconoce cómo sonaba el caracol que en cada acontecimiento se tocaba, aunque se han encontrado trompetas de diferentes especies y tamaños que, lógicamente, producían sonidos distintos; no se cuenta con información suficiente para saber si se tocaban al mismo tiempo, combinando los sonidos, o si éstos se mezclaban con la música de otros instrumentos.

[2] Teotihuacan, Palacio del Quetzalpapálotl, Mural de los Caracoles.

[3] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, pp. 97, 135, 231 y 425; fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, vol. II, pp. 261, 262, 346 y 530; fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. II, libro octavo, p. 304.

[4] *Códice Borbónico*, p. 29; códice *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, p. 35., p. 35v; *Códice Nuttall*, p. 2, y *Códice Florentino*, vol. 1, pp. 99r, 181 y 189.

[5] Samuel Martí, *Instrumentos precortesianos*.

[6] Walter Piston, *Orquestación*, pp. 225-226.

[7] Columela es la parte medular del caracol.

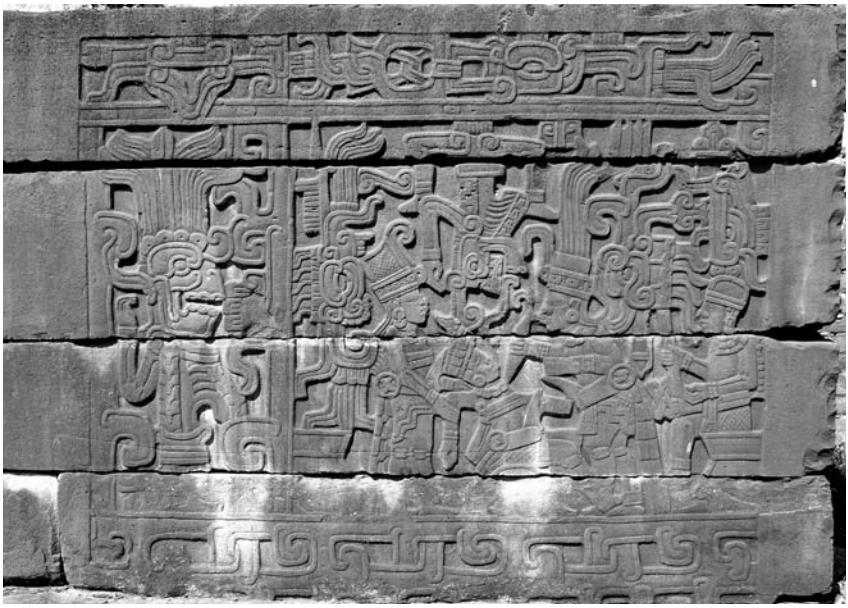


Figura 1. Tablero del juego de pelota sur de Tajín. Fotografía de Martha López.

Figura 2. Escena del sacrificio de un jugador de pelota. Fotografía de Martha López.

Figura 3. Un jugador sostiene a la víctima en el momento del sacrificio. Fotografía de Martha López, 2011.

Figura 4. Detalle del sacrificio. Fotografía de Martha López.

Figura 5. Cancha de uno de los juegos de pelota en Tajín.
Fotografía de Martha López.

Figura 6. Talud de la cancha. Fotografía de Martha López.

Los cronistas registran algunas de las funciones que las trompetas de caracol tenían.[8] Dicen que se tocaban en las guerras, para iniciar el combate, detener la batalla o terminar el saqueo;[9] agregan que también se usaban para dar la bienvenida triunfal a los guerreros, festejar las victorias y soportar las derrotas.[10] Por otro lado acompañaban los hechos de los grandes señores y los acontecimientos importantes.[11] Se les oía en las grandes ceremonias ofrendadas a los dioses, lo mismo que en las procesiones y en las fiestas.[12] El sonido de las caracolas formaba parte importante en los sacrificios de los cautivos y de los esclavos.[13] Alvarado Tezozómoc escribe: "De […] las crueldades […] contra los inocentes. Subieron los sacerdotes que tenían la figura de los dioses con sus navajones […] estando cada uno en sus lugares […] comenzaron los sacerdotes a tocar las cornetas, que eran […] el *tecziztli*, un caracol grande[…] en todos los templos donde habían de degollar".[14]

Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, describe: "De la fiesta […] *Panquetzaliztli* […] luego […] mataban primero a los cautivos, para que fuesen delante de los esclavos, y luego mataban a los esclavos; en matando a uno luego tocaban las cornetas y caracoles".[15]

Sin embargo, las fuentes no hacen mención alguna de su presencia en las ceremonias que tenían lugar en el juego de pelota, a pesar de que era un ritual de vital importancia y del que se sabe que terminaba con la muerte de uno de los jugadores, por lo menos durante todo el periodo Clásico y parte del Posclásico. En uno de los tableros de la cancha sur del juego de pelota de Tajín está esculpida, sobre la cabeza del jugador sacrificado, una trompeta de la que sale la vírgula del sonido. Es curioso que esta vírgula salga de la boquilla por donde el músico toca y no, como es lo normal, por la abertura del caracol, es decir, se ha invertido el instrumento. Un jugador, seguramente del equipo

[8] Lourdes Suárez, *Conchas, caracoles y crónicas. El material conquiológico en las fuentes escritas de los siglos* XVI *y* XVII *en la cultura mexica*, pp. 59-60.

[9] Diego Muñoz, *Historia de Tlaxcala*, p. 16.

[10] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 347.

[11] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 279.

[12] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 42.

[13] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 142.

[14] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 389.

[15] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 212.

contrario, sujeta a la víctima con ambas manos mientras un sacerdote, que también porta el atavío de jugador, sostiene un enorme cuchillo con el que ha decapitado a la víctima en una ceremonia impresionante.

El juego de pelota es un notable ritual practicado desde épocas muy tempranas en diferentes culturas. Algunos sitios tienen un buen número de canchas, como es el caso de Tajín, uno de los sitios donde mejor se aprecia el juego y donde seguramente fue un ritual importantísimo. Hasta el momento se han localizado 17 canchas en forma de doble T, aunque no todas se han excavado. Los edificios que las delimitan son gemelos, paralelos y de planta rectangular, con un perfil formado por una banqueta vertical seguida de un suave talud.[16]

El jugador de pelota era el personaje más importante en este ritual tan característico del México antiguo (figura 7). Iba ataviado con prendas únicas y lujosas, ya que portaba, además del *máxtlatl*, un protector en forma de yugo que le cubría la cadera y que tal vez fuera de hule, palma, cuero o algodón (figuras 8, 9 y 10). Llevaba a la altura del estómago una palma a mitad del yugo que posiblemente lo identificaba (figuras 11, 12 y 13) y una especie de prendedor que al parecer sostenía o adornaba el yugo (figura 14); algunos autores sostienen que este elemento era la manopla que el jugador usaba[17] y al que en algún momento se le llamó *candado*. Me inclino por la primera interpretación, ya que en numerosas representaciones de jugadores se ve claramente que está sobre el yugo, tal vez sosteniéndolo. El jugador usaba rodilleras y coderas, probablemente de cuero. Su atuendo era muy importante y tenía un valor ritual y religioso tan grande que ha sido reproducido en piedra con la idea de rendirle homenaje, señalando lo sagrado del traje y la importancia religiosa que investía al jugador que lo portaba. Estas reproducciones se han trabajado con suma destreza, logrando tallas verdaderamente notables.[18]

No es nuestra intención, en este trabajo, analizar el juego; Eric Taladoire, Laura Pescador, Ted Leyeernar, Sara Ladrón de Guevara y otros más lo han hecho ya. Intentamos, sí, señalar el símbolo de la música con la presencia de la trompeta de caracol para resaltar el sacrificio.

[16] Sara Ladrón de Guevara, "El juego de pelota en El Tajín", pp. 36-41.
[17] Ted Leyernaar, *Ulama, jeu de balle des Olmèques aux Aztèques*, p. 119.
[18] Museo Nacional de Antropología, Sala del Golfo.

Figura 7. Jugadores portando el atavío característico. Fotografía de Martha López.

Figura 8. Escultura en jade copiada de un yugo del jugador. Fotografía de Martha López.

Figura 9. Escultura en piedra copiada de un yugo del jugador.
Fotografía de Martha López.

Figura 10. Escultura en jade copiada de un yugo del jugador.
Fotografía de Martha López.

Figura 11. Palma del atavío del jugador copiada en piedra. Fotografía de Martha López.

Figura 12. Palma del atavío del jugador copiada en piedra. Fotografía de Martha López.

Figura 13. Palma del atavío del jugador copiada en piedra. Fotografía de Martha López.

Figura 14. "Candado" del atavío del jugador copiado en piedra.
Fotografía de Martha López.

La trompeta es una concha univalva, casi siempre espiral, que se forma gracias al fenómeno de torsión que tiene lugar desde el embrión donde la larva se enrolla. Este enrollamiento helicoidal se desenvuelve alrededor de un eje imaginario que, al calcificarse la concha, forma la columela[19] del molusco.

La manufactura de la trompeta de caracol se iniciaba con la selección muy cuidadosa de la materia prima;[20] en la época prehispánica esto era tan importante que a veces el ejemplar biológico se traía de costas lejanas, ya fuera del Océano Pacífico, Mar de Cortés, Golfo de México o Mar Caribe, aun si esto requería un intercambio a corta o larga distancia, ya que el caracol que se iba a trabajar debía llenar los requisitos puntuales necesarios para producir el sonido exacto que acompañaría el ritual.

Una vez obtenido el caracol adecuado, se eliminaba el ápex, que es la punta más aguda del ejemplar biológico,[21] utilizando la técnica

[19] Myra Keen, *Sea Shells of Tropical West America*, p. 241.
[20] Lourdes Suárez, *Conchas, caracoles y crónicas…, op. cit.*, p. 125.
[21] Lourdes Suárez, *Tipología de los objetos prehispánicos de concha*, p. 182.

del desgaste, que consiste en frotar la materia prima con o contra un desgastador poroso de mayor dureza hasta producir un orificio, que se pulía cuidadosamente para formar o insertar la boquilla, que podía ser de madera, cáñamo o metal, cuando éste se conocía, y que el músico ponía sobre sus labios para soplar y producir el sonido.[22]

Cada ceremonia debió de haber tenido su propia música, lo que explicaría la variedad de trompetas con las que se cuenta, pues en los distintos contextos arqueológicos, talladas en los conjuntos arquitectónicos o pintadas en los muros, se han encontrado trompetas grandes, muy grandes, medianas, chicas y hasta miniaturas, provenientes de *Pleuroploca gigantea*, *Strombus gigas*, *Fasciolaria tulipa*, *Busycon perversus* o *Turbinella angulata* y muchas otras especies.

Algunas veces las trompetas se decoraban mediante el esgrafiado y el tallado en alto o bajo relieve (figura 15) o se pintaban al fresco (figura 16), con lo que muchas de ellas se convertían en verdaderas obras de arte.

La trompeta esculpida en el muro de la cancha de Tajín es una *Pleuroploca*[23] (figura 17) procedente del Mar Caribe que ha sido copiada en la piedra con verdadera destreza y precisión. Los nódulos a la altura de la espira[24] se han resaltado por desgaste y el instrumento parece haber sido cuidadosamente pulido. Un jugador está parado junto a la trompeta (figura 18), y a la derecha de la víctima, el sacrificador (figura 19). La víctima está sentada en una posición que deja ver el tórax y la cabeza cercenada con los ojos cerrados, indicación de que ha muerto (figura 20). Todos llevan el atavío propio de los jugadores (figura 21).

¿Es el ganador o el perdedor? Es muy difícil decirlo, pues los cronistas que describen el juego no lo especifican. Sin embargo, yo me atrevería a decir que en esa época el ritual del juego de pelota era de una especial religiosidad, por lo que es probable que sea el ganador, ya que era un privilegio ser sacrificado a los dioses, sobre todo cuando conocemos otras esculturas en que se ha tallado el dorso descabezado del que salen serpientes, cuyo significado es la sangre deificada (figura 22).

[22] Lourdes Suárez, "Trompetas de caracol marino en las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII", pp. 61- 62.

[23] Identificación de la bióloga Norma Valentín.

[24] El caracol se divide en dos: el cuerpo y la espira, que es la parte alta del molusco.

Para nosotros, resulta de especial importancia toda la escena, ya que la trompeta esculpida sobre la cabeza del sacrificado comprueba que la música formaba parte de la ceremonia del juego de pelota, que así deja de ser una hipótesis para convertirse en una certeza.

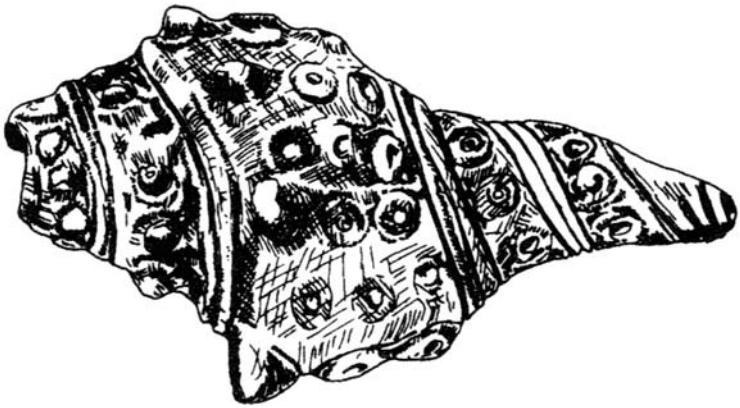


Figura 15. Trompeta tallada en altorrelieve originaria de Guerrero. Dibujo de Rafael Márquez y Calderón.

Figura 16. Trompeta pintada originaria de la tumba de Huitzilapa, Jalisco. Fotografía de Martha López.

Figura 17. Trompeta esculpida en piedra en el juego de pelota. Fotografía de Martha López.

Figura 18. Jugador a la izquierda de la víctima. Fotografía de Martha López.

Figura 19. Sacrificador.
Fotografía de Martha López.

Figura 20. Sacrificado con la cabeza cercenada.
Fotografía de Martha López.

Figura 21. Jugadores y víctima portando el atavío. Fotografía de Martha López.

Figura 22. Dorso del que salen serpientes, que significan la sangre sagrada. Fotografía de Martha López.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicana*, ed. de Manuel Orozco y Berra, Leyenda, México, 1944.

Códice Borbónico, ed. facsimilar, est. explicativo de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, FCE, México, 1991.

Códice Florentino, ed. facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea, 3 vols., Archivo General de la Nación/Giunti Barbeha, Florencia, 1979.

Códice Magliabechi, el libro de la vida de los antiguos mexicanos, ed. facsimilar, presentación de Zelia Nutall, análisis y estudio de Elizabeth H. Boone, University of California, Berkeley, 1983.

Códice Nuttall, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, 1902.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1972 (Colección Sepan Cuántos, 5).

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Porrúa, México, 1967.

Keen, Myra A., *Sea Shells of Tropical West america*, University of Stanford, Stanford, 1960.

Ladrón de Guevara, Sara, "El juego de pelota en El Tajín", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 44, Serie Tiempo Mesoamericano II, México, julio-agosto de 2000, pp. 36-41.

Leyernaar, Ted, *Ulama, jeu de balle des olmèques aux aztèques*, Musée Olympique, Lausana, 1997.

Martí, Samuel, *Instrumentos precortesianos*, INAH, México, 1968.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Oficina Tip. de Secretaría de Fomento, México, 1892.

Piston, Walter, *Orquestación*, Real Musical, Madrid, 1984.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1969.

Suárez Diez, Lourdes, *Tipología de los objetos prehispánicos de concha*, 2ª ed., Conaculta/INAH/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.

——, *Conchas, caracoles y crónicas. El material conquiológico en las*

fuentes escritas de los siglos XVI y XVII en la cultura mexica, 2ª ed., Conaculta/INAH, México, 2004 (Científica, núm. 169, Serie Arqueología).

——, "Trompetas de caracol marino en las fuentes escritas de los siglos XVI-XVII", en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria, visión alternativa del tiempo*, INAH, México, 2006 (Científica, núm. 491).

——, *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso*, 2ª ed., INAH, México, 2007 (Científica).

The Book of the Life of the Ancient Mexicans, reproducido en facsimilar con introd., trad. y comentarios de Zelia Nuttal, University of California, Berkeley, 1903.

Velázquez Castro, Adrián, Belem Zúñiga Arellano y Norma Valentín Maldonado, "La trompeta de caracol labrada: ejemplar biológico y análisis de sus huellas de manufactura", en Pedro Francisco Sánchez Nava, Ángel Iván Rivera Guzmán y Ma. Teresa Castillo Mangas (coords.), *Un cráneo y un caracol de estilo Mixteca-Puebla*, INAH, México, 2011 (Científica, Arqueología, Serie Logos), pp. 101-110.

Wahyis, nahuales entre los mayas del periodo Clásico

*Daniel Moreno Zaragoza**

En la década de los sesenta el arqueólogo Richard Adams descubrió, en el sitio de Altar de Sacrificios, Guatemala, una tumba que contenía una osamenta acompañada por diversos objetos, entre los cuales se encontraba una peculiar vasija con representaciones pintadas de unas entidades desconocidas hasta ese momento.[1] Los seres ahí representados y otros similares identificados en otras vasijas estaban relacionados con una grafía que Eric Thompson[2] había registrado con el número 539 de su catálogo de jeroglíficos mayas. Estas entidades de características zoomorfas, antropomorfas o híbridas fueron desde sus inicios reconocidas como seres relacionados con el inframundo (figura 1).

No fue sino hasta 1989 cuando Stephen Houston y David Stuart lograron el cabal desciframiento de la grafía T539 como el logograma *way*, debido a los complementos fonéticos por los que estaba rodeado, los silabogramas *wa* y *ya*. Los autores recurrieron a fuentes lexicográficas y encontraron que la raíz *way* tenía distintos significados relacionados con el sueño, los nahuales, la transformación y la brujería. Grube y Nahm realizaron la lectura epigráfica de alrededor de 60 de estos seres y posteriormente se encontró que cuando el logograma *way* se encontraba en estado no poseído se le agregaba el sufijo *is*, por lo que el

* Esta ponencia es un resumen de mi tesis de licenciatura, defendida en 2011.

[1] Richard Adams, "A Polychrome Vessel from Altar de Sacrificios, Petén, Guatemala", pp. 90-92, y *The Ceramics of Altar de Sacrificios*, pp. 68-78.

[2] Eric Thompson, *A Catalog of Maya Hieroglyphs*.

Figura 1. Vaso de Altar de Sacrificios, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, Guatemala. Fotografía de Daniel Moreno Zaragoza.

antiguo nombre de estos seres debió de ser *wahyis*.[3] Erik Velásquez[4] reconoció que se trataba de nahuales que fungían como entidades anímicas de los antiguos gobernantes mayas.

Para abordar el estudio de los espíritus *wahyis* no es suficiente la contribución de la arqueología, ya que desafortunadamente la mayoría de las vasijas donde se encuentran representados proceden del saqueo,

[3] Marc U. Zender, "On the Morphology of Intimate Possesion in Maya Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns".

[4] Erik Velázquez García, "Los vasos de la entidad política de 'Ik'. Una aproximación histórico-artística. Estudios sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico".

por lo que se ha perdido la información que se habría derivado de su contexto arqueológico. A pesar de ello, análisis químicos y estilísticos de estas piezas han permitido rastrear su procedencia y asociarlas a ciertas regiones y talleres.[5] Por otra parte, la información epigráfica también es limitada, pues las glosas jeroglíficas que acompañan a estos seres únicamente mencionan el nombre del *wahyis* y el gobernante al cual estaba asociado, sin profundizar en sus características y naturaleza. Por tales motivos se ha tenido que recurrir a una investigación de corte etnohistórico para analizar las fuentes históricas y etnográficas que revelen el significado, las funciones y características de estas misteriosas entidades anímicas. Las etnografías actuales son de fundamental importancia, pues en las comunidades mayas actuales perviven conceptos relacionados con el nahualismo que seguramente derivaron de los antiguos *wahyis* del periodo Clásico. Ejemplo de ellos son nahuales referidos como *wayijel* entre los tzotziles, *swayohel* de los tzeltales, *ah wainis* entre los chortis, *wäy* para los choles y *wáay* entre los yucatecos. A continuación se presentará una reconstrucción de las características de su antecedente prehispánico, los *wahyis*, a partir de fuentes etnohistóricas.

Los mayas, así como otros grupos mesoamericanos, consideraron la materia ligera que anima al hombre como un tipo de aire que residía en alguna parte del cuerpo.[6] Conocidas académicamente como entidades anímicas, estas esencias podían tener, como en el caso de los *wahyis*, una voluntad y personalidad propias,[7] por lo que a pesar de residir en el cuerpo tenían la facultad de abandonarlo en algunas situaciones.[8]

[5] Dorie J. Reents-Budet, "Los maestros pintores de la cerámica maya"; Dorie Reents-Budet *et al.*, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*; Dorie Reents-Budet *et al.*, "The Late Classic Codex Style Polychrome Pottery".

[6] Mercedes de la Garza Camino, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 16; William R. Holland, "El tonalismo y nagualismo entre los tzotziles", p. 168; Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 55; Mario Ruz, *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el Virreinato*, p. 154; Alfonso Villa Rojas, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", pp. 583-585; Arabelle Whittaker y Viola Wakentin, "Chol Texts on the Supernatural", pp. 90 y 96.

[7] Pedro Pitarch Ramón, "Las palabras-jaguar", p. 18.

[8] Erik Velásquez García, *op. cit.*, p. 460.

Según las analogías etnográficas, puede inferirse que los antiguos gobernantes mayas o *k'uhul ajaw* habrían tenido la facultad de controlar a sus *wahyis* y mandarlos a atacar a sus enemigos, por lo que ostentaban el título de *wahyaw* o "señor que llama a los nahuales".[9] El centro anímico donde habitaban estos espíritus era el corazón de sus dueños. Para atacar debían salir por la boca del mandatario y viajar en forma de aire hasta encontrar una víctima en quien introducirse para producirle diversas enfermedades e incluso la muerte.[10]

Una de las menciones más tempranas que puede referirse a este procedimiento mágico la reporta el religioso Antonio Margil de Jesús a principios del siglo XVIII: "[...] daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, el león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos, y entonces le representaba el Demonio todo cuanto le parecía verdad siendo sólo fantasía".[11]

Un contemporáneo suyo, el obispo Francisco Núñez de la Vega (1701), describió la manera en que se ejecutaban los hechizos en los Altos de Chiapas:

> [...] soplando por el aire diciendo las palabras aprendidas de sus maestros […] para que enferme de frío y calenturas ordinariamente, o de granos, lamparones, horrorosas llagas; o entrándoles en las partes ocultas o en el vientre, cabeza y garganta, narices, brazo u otro cualquier miembro del cuerpo el animal que quieren por instrumento de su maleficio, como sapo, culebra, tortuguilla, ciempiés, etc. Y con los mismos soplos y palabras suelen quemar casas, destruir cementeras o milpas, a lo que llaman los indios enfermar.[12]

[9] Carlos Pallán Gayol, *Secuencia disnástica, glifos-emblema y topónimos en las inscripciones jeroglíficas de Edzná, Campeche (600-900 d. C). Implicaciones históricas*, p. 248. Erik Velásquez García, *op. cit.*, p. 598.

[10] Helios Figuerola Pujol, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", pp. 16 y 18; Eugenio Maurer, *Los tzeltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*; Jaime T. Page Pliego, "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas", p. 13; Alfonso Villa Rojas, art. cit., pp. 583 y 585.

[11] Mario Ruz y Daniele Dupiech-Cavaleri, "La deidad fingida: Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704", pp. 259-260.

[12] Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, p. 755.

Esta manera de provocar enfermedades ha pervivido hasta la actualidad en las prácticas de brujería en esa misma región, donde se guarda el concepto *ak'chamel* o "dador de enfermedad" para referirse a los brujos.[13] Ellos, se dice, pueden causar males al mandar a sus nahuales a mirar el corazón de la gente, comer su carne y robarles su espíritu.[14]

La noción de enviar enfermedades por el viento también se conserva actualmente entre los ch'oles, donde a los brujos se les conoce como *xwujt* o "soplador".[15] Esta manera de enfermar soplando también ha sido registrada entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar, donde se dice que el hechicero que decide mandar un *pos lom*, o "mal aire", se detiene a gran distancia y busca a la persona o animal compañero que quiera atacar. Una vez que ha localizado a la víctima, el especialista reza y pide que ésta sea atacada por una enfermedad transmitida por medio de diversos animales para que entren en su cabeza y su corazón. Al terminar la oración, el hechicero "sopla para enviar con sus labios el *pos lom* a su víctima".[16]

De manera paralela, investigaciones en la población tzeltal de Cancuc indican que ciertas enfermedades son enviadas a introducirse en el cuerpo en forma de palabras,[17] que entran en "emisarios animales" que después pasan la enfermedad a sus víctimas. Cuando las enfermedades no tienen un destinatario específico, entonces los brujos

[13] William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, p. 132; Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 416; June Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, pp. 13, 16, 141 y 205; Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel…, op. cit.*, p. 63, "Las palabras-jaguar", art. cit., p. 18; Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, p. 216; Oscar Sánchez, "Cuerpo *chu'lel* y *lab*: elementos de la configuración de la persona tzeltal en Yahalón, Chiapas", pp. 6, 34, 43; Joanne M. Spero, "Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft", pp. 8 y 9; Alfonso Villa Rojas, art. cit., pp. 584-585.

[14] Ester Hermitte, *Control Social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, p. 60.

[15] Gracia Imberton, *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, p. 97.

[16] William R. Holland, *Medicina maya…*, *op. cit.*, pp. 137-139. Entre tzotziles y tzeltales existe un tipo de nahuales o demonios conocidos como *pukuj*. Erik Velásquez García, *op.cit.*, p. 626, afirma que la raíz de esta palabra significa "esparcimiento de espíritu" o "regadío de viento", por lo que no debe extrañar que en varias lenguas mayas el verbo "soplar" se encuentre detrás de diversos términos para hechicería.

[17] Lo cual concuerda con la última interpretación de David Stuart ("Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics", *op. cit.*, p. 161) sobre los *wahyis* como personificaciones de conjuros y encantamientos.

pueden pronunciarlas sin "envoltorio" para que divaguen libremente por el espacio, a merced de los vientos. Finalmente éstas entrarán en el cuerpo de los hombres por sus articulaciones mediante un movimiento de rotación capaz de rasgar y abrir.[18]

Este tipo de nahuales o *lab'etik* abandonan el cuerpo de la persona al morir. Se dice que salen por la boca a manera de "humo" o "vapor de agua", lo hacen bajo la forma o silueta borrosa de un animal, viento, rayo, entre otros.[19] En forma parecida, entre los tojolab'ales se considera a la culebra (*chan*) como un poderoso *wayjel*, que es "el único que puede habitar dentro del individuo, abandonándolo por la boca cuando éste muere".[20] En Pinola se registró que se podía adquirir el poder (*pukuj*) de un brujo inhalando su último suspiro o tragando algo de su saliva.[21]

Puede inferirse que estas poderosas entidades anímicas o vientos con la capacidad de provocar enfermedades eran únicamente la parte terrenal de los temibles nahuales, pues éstos tenían una personificación propia que adquiría forma en el ámbito de los sueños. En el pensamiento maya, diversos agentes y sustancias del mundo natural adquirían una manifestación en la esfera sobrenatural que podía ser representada simbólicamente en el arte como personajes animados.[22]

Para los mayas "el mundo de la experiencia se manifestaba en dos dimensiones complementarias".[23] Por un lado se encontraba el mundo tangible habitado por los hombres y, por el otro, el mundo sobrenatural, donde estaba representada la esencia de todas las cosas de manera simbólica.[24] Las entidades anímicas de los hombres se desenvolvían en este

[18] Pedro Pitarch Ramón, "Las palabras-jaguar", art. cit., p. 18.

[19] Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel…*, *op. cit.*, pp. 76-77.

[20] Mario Ruz, *La cosmovisión indígena en los legítimos hombres. Aproximación antropológica al mundo tojolabal*, pp. 59-60.

[21] Esther Hermitte, *op. cit.*, p. 61. Al respecto, Nash informa que "los que adquieren la tercera alma por captura del alma de un muerto dentro de los 20 días después de la muerte se considera que son potencialmente más peligrosos"; June Nash, *op cit.*, p. 184.

[22] Linda Schele y Mary Miller, *The Blood of Kings: Dynasty an Ritual in Maya Art*, p. 43.

[23] Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, p. 72.

[24] Daniel Moreno, "Los espíritus del sueño: *wahyis* y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico", p. 79; Jaime Page, "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenaló, Chiapas", p. 30; Óscar Sánchez Carrillo, art. cit.

tipo de mundo "de características oníricas pero a la vez completamente real".[25] Entre los tojolabales actuales se cree que el *wayjel* pertenece a ese mundo onírico o visionario que es tan real como estar despierto.[26]

Lo que suceda en el mundo onírico se toma como contraparte de la realidad.[27] Por ello los *wahyis* podían atacar en forma de malos sueños, pues durante esos momentos el individuo es más susceptible a que lo perjudiquen las fuerzas del mal y le ocasionen enfermedades del espíritu.[28] De esta manera puede explicarse que las visiones en sueños puedan significar un daño al soñador.

Desde principios del siglo xviii Antonio de Fuentes y Guzmán dio noticia de que los brujos con nahuales se hacían respetar y temer "por los conceptos imaginarios y fantásticas representaciones del sueño".[29] Asimismo, luego de los recorridos que realizó Antonio Jesús de Margil en la provincia k'iche' de Mazatenango, Guatemala, refiere: "Y a otros en las fantasías del sueño les ofrecía el demonio los enfermos en unos peligros evidentes de muerte, como que se despeñaban, que un animal feroz los despedazaba, y otras figuras a esta similitud, con lo cual se gobernaba en la ninguna seguridad de vida que el enfermo encomendado tenía".[30]

Los diccionarios coloniales de diversas lenguas mayas dan cuenta de este aspecto. En tzeltal se usaba la expresión *uayich* para referirse a la "visión en sueños",[31] el término para nahual, *lab'*, se tradujo como "visión" y *labatay* como "espantarse de visiones".[32] En kaqchikel este mismo vocablo fue traducido como "agüero"; en el diccionario de Tho-

[25] Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel…*, *op. cit.*, p. 51.

[26] Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, p. 141.

[27] Mercedes de la Garza Camino, *op. cit.*, p. 207; Gracia Imberton, "Suicidio, poder y acción humana", p. 333; Roberta Montagú, "Autoridad, control y sanación social en las fincas tzeltales", p. 361; Gabriela Rodríguez, "Enfermar y sanar. Persona, cuerpo social y cosmos en la vida cotidiana chol en Calakmul", pp. 256-261.

[28] William R. Holland, *Medicina maya…*, *op. cit.*, p. 165.

[29] Antonio Fuentes y Guzmán, *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, pp. 292-295.

[30] Carmelo Sáenz, "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", pp. 484-495.

[31] Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, p. 403.

[32] *Ibid.* p. 315; Mario Ruz, *Copanaguastla…*, *op. cit.*, p. 230.

más de Coto[33] se explica: "Esto es como si sueñan que los hieren o, yendo por el monte, oyen algún pájaro, animal, etc., dicen […] un mal sueño e soñado /no se/ si es mi agüero, si por bentura moriré". En el yukateko de mediados del siglo XVIII se conservaba la palabra *uay*, para referirse a la visión o fantasma que se aparece en los sueños.[34] En la actualidad *wayak'* significa "soñar, visión entre sueños, imaginar o creer cosas que no son reales".[35] En ch'orti' moderno se dice *bahk' ut wayak'* para referirse a las pesadillas o malos sueños donde hacen presencia espíritus malignos, apariciones, aires o cualquier cosa que produzca espanto.[36]

En las comunidades mayas modernas los sueños funcionan como paisajes simbólicos que pueden indicar los procesos patológicos provocados por un ataque mágico.[37] Así, en Larráinzar se cree que "casi cualquier forma humana o animal puede ser percibida como un espíritu diabólico o maligno que ha venido a dañar el espíritu del que sueña, infestándolo de *pos lom* [aire de enfermedad]".[38]

En las etnografías modernas se reporta que en los sueños aparecen diversas entidades que atacan al soñador.[39] Este tipo de agresiones oníricas, como la mordida de un perro o de una serpiente, la coz de un caballo o la cornada de un toro, funcionan como signos que pueden asociarse con un grave daño sufrido por el espíritu.[40] Los tzeltales, tzotziles y ch'oles interpretan esta clase de sueños como un tipo de

[33] Thomas de Coto, *[Thesavrvs verboru] Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*, p. 19.

[34] Pedro Beltrán, *Arte del idioma maya, reducido a succintas reglas y semilexicón yucateco*, p. 318.

[35] Juan Ramón Bastarrachea *et al.*, *Diccionario básico español-maya-español*, p. 129.

[36] Charles Wisdom, *Chorti Dictionary*, p. 578.

[37] Esther Hermitte, *op. cit.*, p. 4.

[38] William R. Holland, *Medicina maya…*, *op. cit.*, p. 166. Como se ha visto, los brujos actuales pueden atacar a las entidades anímicas de sus víctimas por medio de los sueños, lo que causará en los agredidos, por efecto reflejo, terribles enfermedades o incluso la muerte (p. 100), "los indígenas piensan que las relaciones entre la carne, el hueso y el espíritu son interdependientes y dinámicas, y que muchas cosas que afectan al espíritu también influyen sobre la carne y el hueso, o viceversa".

[39] Robert M. Laughlin, "Oficio de las tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", p. 96.

[40] William R. Holland, *Medicina…*, *op. cit.*, p. 167; Pedro Pitchard, *Ch'ulel…*, *op. cit.*, p. 51.

brujería en la que los brujos mandan a sus nahuales a atacar a sus víctimas.[41]

La comparación de los materiales etnográficos con la iconografía plasmada en la cerámica clásica permite suponer que las imágenes oníricas relacionadas con el espanto eran simbolizadas en los antiguos *wahyis* que aparecían de manera zoomorfa o antropomorfa. En una investigación reciente Helmke y Nielsen[42] argumentan que los *wahyis* eran encarnaciones o personificaciones de enfermedades provenientes del inframundo que podían ser controladas y proyectadas a los demás de la misma manera en que se reporta en las etnografías. En este sentido, lo que en las vasijas pintadas figuran ser aves en realidad serían la personificación de enfermedades relacionadas con el asma, los centípedos serían úlceras, mientras que venados y monos representarían calambres.

Existen escenas que muestran a los *wahyis* atacando a las entidades anímicas de sus víctimas. En el llamado "Vaso del sacrificio por decapitación" se muestra una aparente confrontación entre estas entidades sobrenaturales[43] (véase figura 2). En la primera parte de la escena puede observarse a un mandatario sentado en su trono rodeado de ayudantes. Los pies y las manos del gobernante adquieren la forma de cabezas de jaguar u otras fieras. Es probable que las extremidades zoomorfas representaran a sus propios *wahyis*.[44] Esta forma de representar a sus espíritus de ataque se confirma en la otra parte de la escena, donde se desata una lucha de entidades sobrenaturales. En este caso el gobernante estaría comandando a su *wahyis* jaguar para atacar a las entidades anímicas de sus adversarios, en lo que se asemejaría a una batalla en el espacio onírico.

[41] Esther Hermitte, *op. cit.*, pp. 62-63, 106-107, 131-133; Gracia Imberton, *La verguenza…*, *op. cit.*, p. 107; Robert Laughlin, "Oficio de las tinieblas…", art. cit., p. 403; Gabriela Rodríguez, art. cit., pp. 256- 261; Óscar Sánchez Carillo, art. cit., p. 42.

[42] Chiristophe Helmke y Jesper Nielsen, "Hidden Identity and Power in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Dispeases", pp. 1-2, 4, 7-17.

[43] Francis Robicsek, *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History and Religion*, p. 128.

[44] El *wahyis* de la antigua deidad K'awiil también era representado en su pie; Roberto Martínez, "Nahualli, imagen y representación", p. 30; Daniel Moreno, art. cit., p. 69.

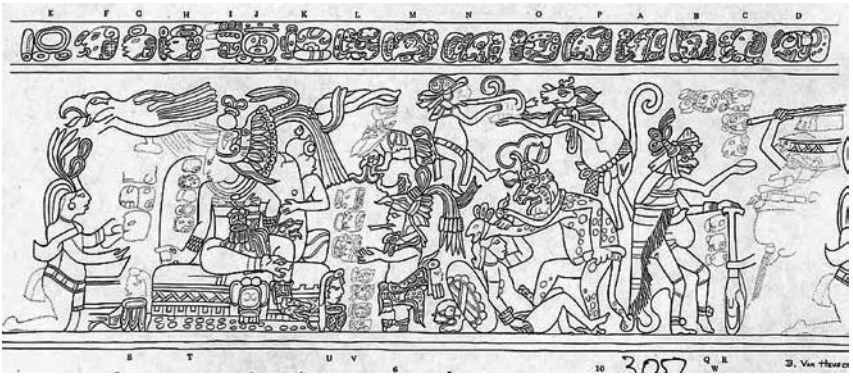


Figura 2. Vaso del sacrificio por decapitación. Dibujo de Barbara van Heusen, fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Algunos *wahyis* fueron representados con serpientes que se enrollan en sus cuerpos como parte de sus atributos iconográficos. Parece ser que los ofidios equivalían a cuerdas con las que los antiguos nahuales se ayudaban para someter a sus víctimas, como sucede en la Vasija K1653 (figura 3). Según la interpretación de este trabajo, la persona tendida sería la representación de una entidad anímica de un individuo que es atacado ferozmente por el *wahyis* jaguar ayudado de una serpiente para someterla. El resultado en el mundo terrenal de esta espantosa escena será la enfermedad y seguramente la muerte de la contraparte humana.

Además de atacar y comer a las entidades anímicas de sus adversarios, los *wahyis* también podían decapitarlas. Las entidades más comúnmente representadas de esta manera son los jaguares y los *wahyis* esqueléticos, en lo que parece ser una representación metafórica de las enfermedades (figuras 4 y 5). No es de sorprender que en los diccionarios yucatecos coloniales se refiera a "la muerte pintada, o con pies y manos" como *zac chamaybac* y *zac chauaybac*.[45] Entre los tzeltales, para expresar que se aparece la enfermedad, se dice que "la muerte se agarra", es algo que atrapa, que hace presa; "la imagen es prácticamente predatoria".[46]

[45] René Acuña, *Calepino de Motul*, p. 92v; Pedro Beltrán, *op. cit.*, p. 283.

[46] Pedro Pitarch Ramón, "El lenguaje de la muerte (en un texto médico tzeltal)", pp. 526-527.

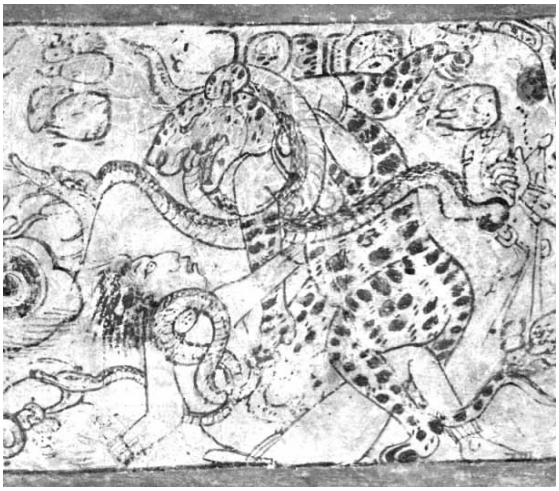


Figura 3. Pie. Detalle de Vasija K1653. Jaguar con serpiente. Fotografía de Justin Kerr, fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Figura 4. *Wahyis* jaguar con cabeza humana cercenada. Detalle de Vasija K8936. Fotografía del fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Figura 5. *Wahyis* esquelético con cabeza humana cercenada. Detalle de vasija K1256. Fotografía del fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Según las fuentes etnográficas, puede inferirse que algunos *wahyis* eran seres insaciables y siempre hambrientos.[47] Entre los tzeltales y tzotziles se dice que los nahuales acechan en el otro mundo a los espíritus de las personas para devorarlos.[48]

Las etnografías contemporáneas describen las reuniones de los brujos para celebrar banquetes de las entidades anímicas y los cuerpos físicos de sus víctimas.[49] Éstas pudieron tener su antecedente plasma-

[47] Helios Figuerola Pujol, art. cit., p. 17; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.*, pp. 183 y 196; Ricardo Pozas, *op. cit.*, p. 204; Óscar Sánchez, art. cit., pp. 35, 39 y 44; Alfonso Villa Rojas, art. cit., pp. 584-585.

[48] Calixta Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p. 139; Jaime T. Page Pliego, "Vivir en el miedo", art. cit., pp. 26, 37.

[49] José Alejos, Wajalix Bä T'an. *Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá, Chiapas*, pp. 73 y 80; Andrés Aubry y Angélica Inda, *Archivo Histórico Diocesano. Boletín 5*, pp. 38-40; Calixta Guiteras, *op. cit.*, p. 201; Jaime T. Page Pliego, "Vivir en el miedo", art. cit., p. 37; Mario Ruz, *La cosmovisión indígena*, *op. cit.*, pp. 57-58; Benson Saler, "Nagual, Witch an Sorcerer in a Quiche Village", pp. 312-313; Óscar Sánchez, art. cit., pp. 43-44; Otto Schumann, *Descripción estructural del maya itzá del Petén*, p. 13; Dennis Stratmeyer y Jean Stratmeyer, "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista", p. 118.

do en la cerámica maya clásica. Erik Velásquez[50] las ha relacionado con las escenas que muestran a los *wahyis* con platos que contienen ojos, manos y huesos, como representaciones del devoramiento del espíritu de sus víctimas (figura 6). Esto puede observarse en la Vasija K1376, donde un *wahyis* lleva un plato con miembros humanos, mientras el otro parece servirse de una olla de la que emerge el rostro de un hombre: probablemente ello indique que su contenido era carne o entidades anímicas humanas.

En resumen, en el mundo habitado por los hombres los *wahyis* eran entidades anímicas concebidas solamente como aire. Pero en el otro mundo, accesible únicamente a partir de los sueños, adquirían características zoomorfas, antropomorfas o híbridas que son observables en las vasijas mayas de varios estilos del Clásico Tardío. Esto sucedía porque los mayas creían en ese "otro mundo" en el que la esencia de todas las cosas terrenales se representaba de manera simbólica.

Los *wahyis* constituían enfermedades que los gobernantes atesoraban como parte de sus entidades anímicas que podían proyectar sobre sus enemigos para causarles diversos males físicos o espirituales. Los *wahyis* guardaban una íntima relación con los sueños, pues únicamente mediante el estado onírico el hombre puede tener acceso a ese otro mundo que le es imposible conocer de manera consciente. Varias fuentes hacen alusión a los *wahyis* como visiones en sueños, y existen numerosos ejemplos etnográficos en que los enfermos por brujería sueñan con animales que los atacan y los muerden; ésta es una indicación de que los espíritus del sueño han venido a comer las entidades anímicas del sujeto agredido.

Finalmente, debe aclararse que no se pueden negar las transformaciones que han tenido las creencias originales sobre los *wahyis* del periodo Clásico. Actualmente la persistencia de estas creencias es diversa y abundante y por fortuna han podido registrarse; esos registros constituyen un material cuyo análisis es irresistible, pues contiene pistas para producir hipótesis sobre su pasado. Por la misma razón, un estudio más profundo, del que se ha tomado el presente, ha buscado explorar todos los materiales asequibles para reconstruir las

[50] Erik Velásquez García, art. cit., pp. 628-630.

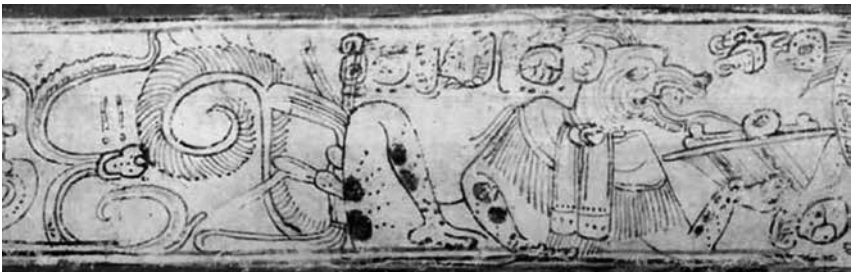


Figura 6. *Wahyis* con plato que contiene miembros humanos.Vasija K1231. Fotografía del fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

Figura 7. *Wahyis* alimentándose de entidades anímicas humanas. Vasija K1376. Fotografía del fondo Justin Kerr, en famsi, <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

características de los antiguos espíritus del sueño, que desempeñaron un papel protagónico en las creencias sobrenaturales del Clásico. La importancia de las investigaciones de las entidades anímicas estriba en conocer ese componente invisible que da vida al hombre y que sólo puede entenderse con los ojos del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René (ed.), *Calepino de Motul*, iifl-unam, México, 1984.

Adams, Richard N., "A Polychrome Vessel from Altar de Sacrificios, Peten, Guatemala", *Archaeology*, vol. 16, núm. 2, Nueva York, 1963, pp. 90-92.

Adams, Richard N., *The Ceramics of Altar de Sacrificios*, The Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, 1971 (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 63, núm. 1).

Alejos García, José, Wajalix Bä T'an. *Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá, Chiapas*, iifl-unam, México, 1988.

Ara, Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, ed. de Mario Humberto Ruz, cem-iifl-unam, México, 1986.

Aubry, Andrés, y Angélica Inda, *Archivo Histórico Diocesano. Boletín* 5, Tiempo, San Cristóbal de Las Casas, 1983.

Bastarrachea Manzano, Juan Ramón, Ermilo Yah Pech y Fidencio Briceño Chel, *Diccionario básico español-maya-español*, uay, Mérida, 2006. Versión electrónica en <http://www.uady.mx/sitios/mayas/submenu/diccionario/index.html> (consultado en diciembre de 2010).

Beltrán de Santa Rosa María, Pedro, *Arte del idioma maya, reducido a succintas reglas y semilexicón yucateco*, ed. anotada y crítica de René Acuña, unam, México, 2002.

Coto, Thomas de, *[Thesavrvs verbor] Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*, ed. de René Acuña Sandoval, iifl-unam, México, 1983.

Figuerola Pujol, Helios, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", *Trace*, núm. 38, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2000, pp. 13-24.

Fuentes y Guzmán, Antonio, *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala, "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, dirigida por el licenciado J. Antonio Villacorta C.*, Guatemala, 1932 (Documentos antiguos del Ayuntamiento de Guatemala, núm. VI).

Garza Camino, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, iifl-unam, México, 1990.

Grube, Nikolai, y Werner Nahm, "A Census of Xibalbá: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", en Justin y Barbara Kerr (comps.), *The Maya Vase Book*, IV, Allen Press, Nueva York, 1994, pp. 683-715.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965.

Helmke, Christophe, y Jesper Nielsen, "Hidden Identity and Power in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Diseases", *Acta Americana*, vol. 17, núm. 2, Sociedad Sueca de Americanistas, Lund, Suecia, 2009, pp. 49-98.

Hermitte, Esther, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.

Holland, William R., "El tonalismo y nagualismo entre los tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1, FFYL-UNAM, México, 1961, pp. 167-181.

——, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1963.

Houston, Stephen, y David Stuart, "The Way Glyph: Evidence for 'Cossences' among the Classic Maya", Vanderbilt University, 1989. Versión electrónica en <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf> (consultado en diciembre de 2011).

Imberton, Gracia, *La vergüeza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-UNAM, México, 2002 (Científica, núm. 5).

——, "Suicidio, poder y acción humana", *Anuario de Estudios Indígenas XIII. Antropología del poder*, IEI-UACH, San Cristóbal de Las Casas, 2009.

Laughlin, Robert M., "Oficio de las tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", en Evon Z. Vongt (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966.

——, "Zinacantan Dreams", *Grand Street*, núm. 56 (Dreams), primavera de 1996b, pp. 90-107.

Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

Martínez González, Roberto, "Nahualli, imagen y representación", *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 38, INAH, México, 2006.

Maurer, Eugenio, *Los tzeltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*, Centro de Estudios Educativos, México, 1983.

Montagú, Roberta, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzelales", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.),

Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas, INI, México, 1970.

Moreno Zaragoza, Daniel, "Los espíritus del sueño: *wahyis* y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico", tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Nash, June, *Bajo la mirada de los antepasados*, Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas, México, 1975 (Ediciones especiales, núm. 71).

Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, ed. de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz Sosa, CEM-IIFL-UNAM, México, 1988 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, núm. 6).

Page Pliego, Jaime T., "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenaló, Chiapas", *Revista Pueblos y Fronteras. La Noción de Persona en México y Centroamérica*, núm. 1, México, 2001.

——, "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas", *Revista Pueblos y Fronteras. La Noción de Persona en México y Centroamérica*, núm. 4, México, 2007.

Pallán Gayol, Carlos, "*Secuencia dinástica, glifos-emblema y topónimos en las inscripciones jeroglíficas de Edzná, Campeche (600-900 d. C.). Implicaciones históricas*", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2009.

Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.

——, "Las palabras-jaguar", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 597, Madrid, 2000, pp. 17-23.

——, "El lenguaje de la muerte (en un texto médico tzeltal)", en Mario Ruiz y María Josefina Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, Sociedad de Estudios Mayas/UNAM, México, 2005.

Pozas, Ricardo, *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, t. II, INI, México, 1977 (Clásicos de la Antropología Mexicana, núm. 1).

Reents-Budet, Dorie J., "Los maestros pintores de cerámica maya",

Arqueología Mexicana, vol. V, núm. 28, INAH, Raíces, México, 1997, pp. 20-29.

Reents-Budet, Dorie J., Joseph W. Ball, Ronald L. Bishop, Virginia M. Fields y Barbara Macleod, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Duke University of Durham, Londres, 1994.

Reents-Budet, Dorie, y Ronald L. Bishop,"The Late Classic Codex Style Polychrome Pottery", en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, 1985, UNAM, México, 1987, pp. 775-790.

Robicsek, Francis, *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History, and Religion*, University of Oklahoma, Norman, 1978.

Robicsek, Francis, y Donald M. Hales, *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*, Fralin Museum of Art-University of de Virginia, Charlottesville, 1981.

Rodríguez Ceja, Gabriela, "Enfermar y sanar. Persona, cuerpo social y cosmos en la vida cotidiana chol en Calakmul", tesis doctoral en antropología, FFYL-UNAM, México, 2012.

Ruz, Mario Humberto, *La cosmovisión indígena, en los legítimos hombres. Aproximación antropológica al mundo tojolabal*, vol. II, CEM-IIEL-UNAM, México, 1982, pp. 49-66.

——, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Centro de Estudios Indígenas-UACH, San Cristóbal de Las Casas, 1985 (Monografías, núm. 2).

Ruz, Mario Humberto, y Daniele Dupiech-Cavaleri, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, CEM-IIER-UNAM, México, 1988, pp. 213-268.

Sáenz de Santa María, Carmelo, "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", *Revista de Indias*, CEM-IIEL-UNAM, México, 1981, pp. 165-166, 445-497.

Saler, Benson, "Nagual, Witch and Sorcerer in a Quiche Village", *Ethnology*, vol. III, núm. 3, 1964, pp. 305-328.

Sánchez Carrillo, Óscar, "Cuerpo, *ch'ulel* y *lab*. Elementos de la configuración de la persona tzeltal en Yahalón, Chiapas", *Revista Pueblos y Fronteras digital*, *La Noción de la Persona* en *México y Cen-*

troamérica, núm. 4, 2007, versión electrónica en <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_07.html> (consultado en diciembre de 2010).

Schele, Linda, y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, FCE, México, 1999.

Schele, Linda, y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, George Braziller/Kimbel Art Museum, Fort Worth y Nueva York, 1986.

Schumann Gálvez, Otto, *Descripción estructural del maya itzá del Petén, Guatemala*, CEM-IIER-UNAM, México, 1971 (Cuaderno, 6).

Spero, Joanne M., "Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft", en Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields (eds.), *Sixth Palenque Round Table*, University of Oklahoma, Norman, 1986 (Palenque Round Table Series 8), pp. 184-193.

Stratmeyer, Dennis, y Jean Stratmeyer, "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista", *Guatemala Indígena*, vol. XIV, núms. 3 y 4, Guatemala, 1979, pp. 99-129.

Stuart, David S., "Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics", en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*, Department of Art and Art History-University of Texas/Maya Workshop Foundation, Austin, 2005, pp. 110-197.

Thompson, J. Eric S., *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, University of Oklahoma, Norman, 1962.

Velásquez García, Erik, "Los vasos de la entidad política de 'Ik'. Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", tesis doctoral en historia del arte, FFyL-UNAM, México, 2009.

Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, vol. 49, 1947, pp. 579-587.

Whittaker, Arabelle, y Viola Warkentin, "Chol Texts on the Supernatural", *Publications in Linguistics and Related Fields of the Summer Institute of Linguistics*, núm. 13, University of Oklahoma, Norman, 1965.

Wisdom, Charles, *Chorti Dictionary*, transliteración y traducción de

Brian Stross, University of Texas, Austin, 1950, versión digital: <http://es.scribd.com/doc/921634/Charles-Wisdom-Chorti-Dictionary> (consultado en enero de 2012).

Zender, Marc U., "On the Morphology of Intimate Possession in Maya Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns", en Soren Wichmann (ed.), *The Linguistics of Maya Writing*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2004, pp. 195-209.

El Templo del Sol en Ingapirca, Ecuador. Una visión histórica, comparativa y arqueoastronómica

*Enrique Aguilar Montalvo**

PRESENTACIÓN

La expansión territorial de los incas hacia las provincias de Cañar y Azuay en la actual República de Ecuador trajo como consecuencia la formación de un nuevo Estado, que si bien intentó reproducir el modelo cuzqueño en cuanto a su cosmovisión, calendario de ritos agrícolas y arquitectura, no pudo escapar a la fuerte influencia cañari, que obligó, aprovechando las circunstancias de su posición geográfica y recursos naturales, a modificar las fechas originales de sus homenajes y conformar un calendario propio de extraordinaria precisión y sincronía, que se reproduciría año con año en su esbelta y magnífica arquitectura.

Cabe destacar que Ingapirca fue el lugar elegido por los incas para construir, durante la expansión del incario, uno de los más importantes adoratorios al Sol, no sólo por encontrarse en el centro del tiempo y espacio sagrados, gracias a su posición ecuatorial, que para los incas representó el lugar donde el astro se asienta derecho (recto), sino porque los territorios de las actuales provincias de Cañar y Azuay, en Ecuador, ofrecían una extensa y variada agricultura capaz de proveer, las áridas regiones del noroeste del imperio, el abastecimiento de oro y plata en las minas cercanas, el control del *Strombus* y el *Spondylus* provenientes de la costa de Manabí, que fueron, desde épocas remotas, el alimento de los dioses y el medio de comercio de los antiguos cañaris que llegaban hasta Chan Chan y Lambayeque; por lo que no

* Organización Cultural Pueblos de América, Quito, Ecuador.

habría de extrañar que el antiguo templo de los finalmente aliados se convierta en uno de los más importantes centros religiosos del imperio y cuna del primer inca legítimamente nacido en tierras sagradas del Sol: Huayna Cápac.

El presente estudio comprende la relación histórica, comparativa y arqueoastronómica del Templo del Sol, que ha dejado, hasta nuestros días, un admirable conocimiento de la astronomía y geografía existentes en el pasado, pero son sin duda el valor épico y la creencia religiosa del hombre que intenta acercarse a lo divino lo que hace de aquellas culturas el mejor ejemplo de lucha por sostener y dar valor a la existencia humana.

INTERPRETACIÓN DE LA COSMOGONÍA SUR ANDINA

No es propósito de este ensayo analizar en detalle la cosmogonía de las antiguas civilizaciones andinas, cuestión además compleja y controvertida, por lo que se limitará a destacar ciertos aspectos básicos de ella; así como la importancia que tuvo para los incas la distribución del tiempo-espacio físicos en relación con los movimientos aparentes del Sol y el probable uso de un calendario agrícola y ritual, con el solo intento de subrayar los conceptos básicos que servirán en la comparación con Ingapirca.

Juan de Santa Cruz Pachacuti ilustra gráficamente la cosmovisión andina mediante la reproducción de un dibujo que, según él, decoraba magníficamente el Templo del Sol en el Cusco (figura 1). En éste se puede observar con mucha precisión, en opinión de Earls y Silverblatt, los elementos que detallan la circulación de la energía proveniente del supremo creador Wiracocha.

El Sol y la Luna señalan el orden real del espacio y del tiempo; las Venus, el orden sideral; en tanto que las estrellas y las constelaciones evocan "diferentes clases sociales, oficios e individuos, además de la clasificación taxonómica de los animales, plantas, y los tiempos apropiados para las diversas actividades".[1]

[1] John Earls, citado en Blithz Lozada, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, p. 127.

Figura 1. Cosmovisión andina según Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, folio 13v, p. 208.

En su libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Blithz Lozada refiere lo siguiente: "El orden imperial inca incluía la sucesión de dos cadenas diferenciadas, regidas por la presencia del Sol y la Luna. En el vértice de estas cadenas, como eslabón de unión, se hallaba Wiracocha".[2]

Según el propio autor, Juan de Santa Cruz, al referirse a la forma oval en el interior de su dibujo, lo describe como la imagen del Hacedor del verdadero Sol. "Dicen que fue imagen del Hacedor del verdadero Sol, del Sol llamado Viracochan Pachayachachiy".[3]

Con estos análisis previos bien podríamos concluir que Wiracocha no sería el Sol, sino más bien su creador, al igual que de la Luna y los demás astros. Es decir, el creador de un todo que podríamos figurar con la trayectoria elíptica visible e invisible que siguen los cuerpos celestes, imaginando, claro está, el aparente recorrido del Sol hacia la parte inferior de la Tierra, de tal manera que el recorrido visible de este a oeste figuraría una U invertida, mientras que el invisible la U opuesta; de esta manera, ambas complementarían la forma de un óvalo oblongo. Pero gracias a la notable ilustración de Santa Cruz podemos establecer, además, y perfectamente definidos, los cinco planos o niveles del cosmos, que a juicio de algunos cronistas —Guamán Poma, Betanzos, Garcilaso de la Vega y Martín de Murúa—, conformaban el equilibrio cosmológico:

a) El mundo de abajo (Ucu Pacha): morada de los seres subterráneos, de las semillas que germinan y de los muertos.

b) El mundo de aquí o Kay Pacha, relacionado con la tierra o Pachamama.

c) El mundo de arriba, Hanan Pacha: el de los seres celestes.

d) Finalmente, las dos mitades: masculino y femenino, colocadas la primera a la diestra del hacedor y la segunda en su opuesto (figura 2).

Por otra parte, es visible la imagen de una montaña primordial y las cinco estrellas superiores (figura 3), que podrían corresponder a los tres

[2] *Ibid.*, p. 123.

[3] Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

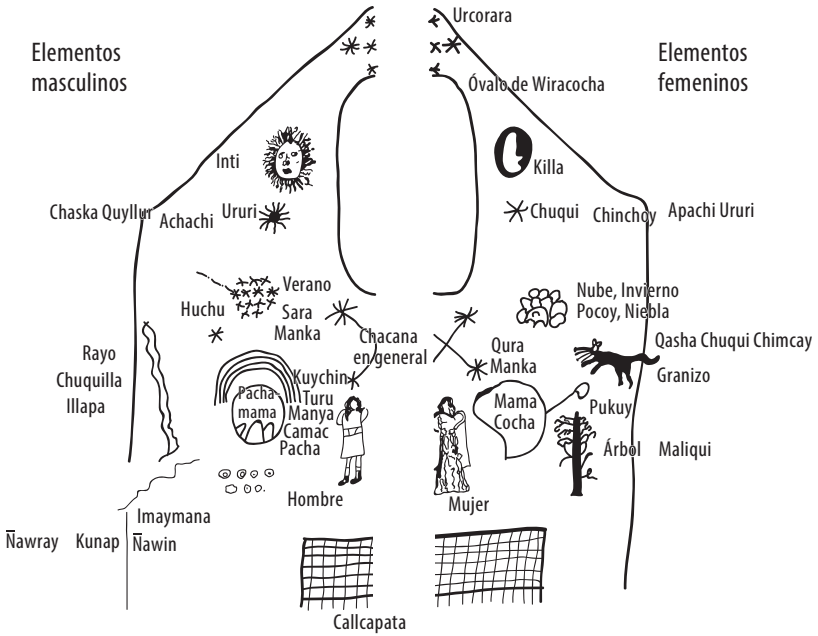


Figura 2. División de géneros masculino y femenino. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

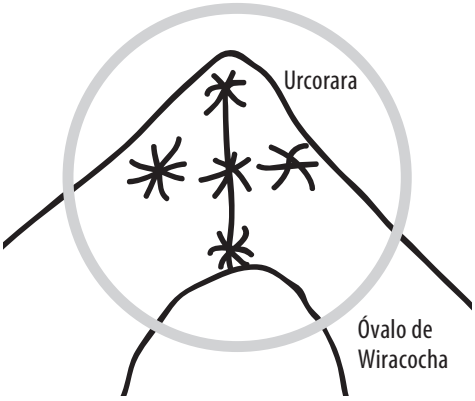


Figura 3. Conjunto de estrellas, parte superior del óvalo. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

espacios verticales y las dos mitades complementarias asociadas con el género masculino a la derecha y femenino a la izquierda. Las estrellas dispuestas en cruz sobre la parte superior del óvalo llevan el nombre quechua orcorara, que significa "tres estrellas juntas".

A los lados del óvalo se encuentran los símbolos del Sol y de la Luna, el primero a la diestra y el segundo, conforme a su visión del ser femenino, a su costado izquierdo (figura 4). Como fruto de la unión incestuosa de ambos nace el lucero de la mañana, masculino, y el lucero de la tarde, femenino (figura 5).

En el ámbito andino, la Luna era la representación de la fecundidad y de todo proceso de germinación, por lo que su investidura se da, precisamente, en la oscuridad. Los incas mantenían la separación entre los géneros para expresar un sistema social y político, que fue, según Irene Silverblatt, inédito en las comunidades locales y estaba localizado exclusivamente en la Pachamama.

En el ámbito imperial, el poder de la coya se colocó en paralelo complementario al poder del inca. Así, existió una realeza de las hijas de la Luna que se constituyó en referente de la identidad de las mujeres, en tanto que los hijos del Sol fueron el referente de la identidad de los hombres.[4]

Observaremos adicionalmente una figura que parece representar a las Pléyades, que corresponde a la época de verano y es de carácter masculino; mientras que otra, que representa las nubes, se relaciona con la época de lluvias, la oscuridad y tiene carácter femenino (figura 6). Consecuentemente, la luz del trueno (Illapa) a la diestra, y la niebla y el granizo al sector femenino (figura 7).

De forma inmediata, en la parte inferior del óvalo, señalado como "Chacana en general", se descubre lo que muchos investigadores han interpretado como la constelación de la Cruz del Sur y que bien podría asociarse, además, con los cuatro rumbos o *suyus*.

La Mama Cocha correspondería al lago Titicaca, origen primordial donde se dio lugar a la vida de los hombres y desde donde surgieron los astros para iluminar la Tierra. Según Earls y Siverblatt, la Mama Cocha representa el centro del mundo:

[4] Blithz Lozada, *op. cit.*, p. 125.

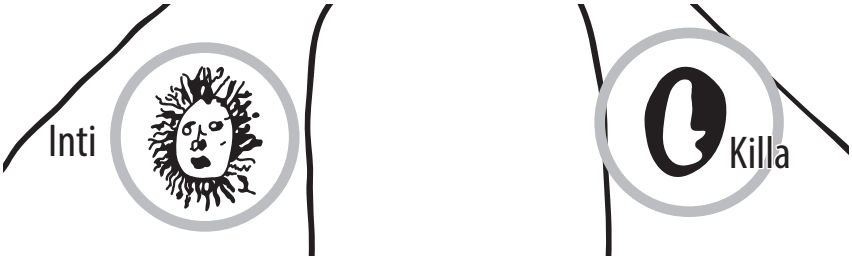


Figura 4. Símbolos del Sol y la Luna. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

Figura 5. Lucero masculino y femenino, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Sacamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

Figura 6. Época de secas y de lluvia. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

Figura 7. Símbolos del trueno y granizo. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

> El lago Titicaca, por donde circulan las aguas para beneficio de la humanidad. Desde este centro se origina la circulación atmosférica de las aguas que crean la lluvia, se alojan en las nubes y pueden convertirse en granizo o helada por la intervención del *amaru*. El agua fertiliza la tierra fluyendo como ríos. La tierra se hace fértil y adquiere su fisonomía de Pachamama. De los pechos de la Pachamama emanan, como nutrientes, los ríos.[5]

Así se observa, sobre el costado que corresponde a lo masculino, el arcoíris sobre la Pachamama, cerros y nevados, lo que da a entender que es su energía complementaria (figura 8). A continuación se pueden ver dibujados al hombre y a la mujer portando sus respectivos símbolos: las piedras, materia de los hombres, y las plantas, raíces y semillas, atributos de la mujer (figura 9).

Finalmente, en la parte inferior, como sosteniendo el "gran todo", se encuentra el Collcapata (el término *qullqa* en quechua significa "granero", y *pata*, "terraza") (figura 10), que nos remite al concepto de "sustento", entendido como el asiento originario. Si se observa este "gran todo" en proyección inversa, es decir, desde el asiento original hacia lo superior, puede distinguirse la cadena vital y sustancial de la cosmogonía andina. La abstracción de esta visión mítica bien podría ser el Ushnu (figura 11), encerrado por lo que parece ser la representación de una montaña sagrada.

LOS INCAS: UNA VISIÓN HISTÓRICA

Quiénes fueron los incas: su origen histórico y mítico

Los incas harían su aparición durante el horizonte tardío en los alrededores de la actual ciudad del Cusco, antes llamada acamama, probablemente bajo el cacicazgo de ayarmaca, curaca de la región. También ha sido identificada una civilización anterior a los incas que habitaba en ese lugar llamados killkes. Sin embargo, una vez que los incas se apoderaron del Cusco, durante su desarrollo y expansión se atribuirían un origen

[5] *Ibid.*, p. 127.

Figura 8. Arcoíris y lago Titikaka. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

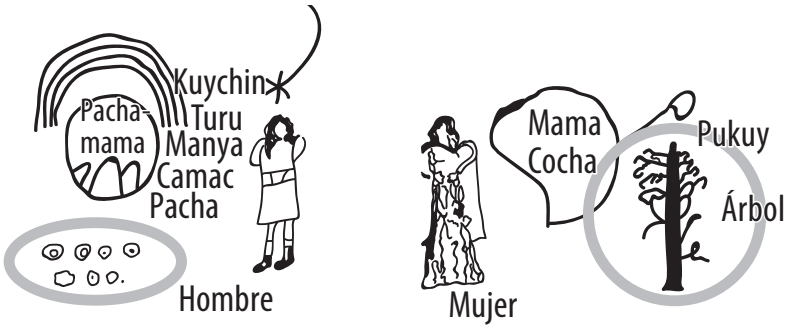


Figura 9. Símbolos de piedras y plantas. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

Figura 10. Símbolo de granero. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

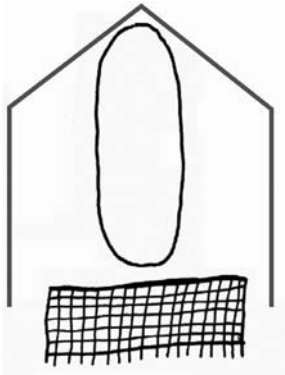


Figura 11. Óvalo sobre granero. Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*.

mítico, al asegurar que su ascendencia tuvo lugar en una cueva llamada Pacaritambo (actuales ruinas de Maucallacta), de donde salieron cuatro hermanos con sus hermanas. El nombre mítico que se les asigna es el de hermanos Ayar, tres de los cuales se asocian con la producción agrícola y el cuarto, Ayar Auca, con las actividades guerreras.

Esta forma de imaginar el origen primordial en cuevas o pacarinas fue resultado de un pensamiento común en las antiguas civilizaciones andinas y el hecho de que sean cuatro los hermanos, acompañados por sus hermanas, convierte al mito en un aspecto de complementariedad. En efecto, este principio de oposición conforma el todo necesario para la producción. Las mitades contrarias actúan como eje de movimiento y dinamismo, pero además se otorga al mito el carácter de linaje superior, que los incas supieron utilizar adecuadamente mediante castas sociales y hereditarias llamadas *panaca*.

La división social y política del Cusco

La creencia en el origen de los míticos hermanos dio lugar, como sería de esperar, a una cuatripartición social, política y jerárquica que se plasmaría en un ordenamiento geográfico dentro de la reconstrucción del Cusco, capital de su señorío, y que se expandiría a las futuras regiones que conquistaron y que mantuvieron o trataron de mantener, bajo su dominio.

Será necesario recordar que esta transformación cultural que sufrieron los incas surgió a partir del triunfo que lograron frente a la pretendida invasión de los chancas, grupo guerrero que intentó someterlos y que fue repelido mediante el acto valeroso de Cusi Yupanqui, noveno gobernante inca, quien atribuiría su victoria al hecho de haber invocado al Sol.

Las crónicas narran, efectivamente, el permanente asedio de los belicosos chancas al Cusco y el prestigio de aquel heroico guerrero que decidió enfrentarlos luego de la huida de su padre y su hermano, ambos gobernantes. El hecho colocaría al guerrero como Pachacutec Inca, nombre que asume y que se relaciona con el concepto de cambio y transformación, en una plataforma de preponderante liderazgo, cuya política de reciprocidad y alianzas lo llevaría a desarrollar, durante la época prehispánica, uno de los Estados más extensos y

poderosos del continente. Así fue como, siguiendo un patrón demarcador, se reestructuró la ciudad en cuatro grandes sectores llamados *suyus*, que parten de un centro donde erigen el templo a su nueva deidad tutelar, el Sol. Las direcciones estarían dadas por los puntos de salida y puesta de Sol: Antisuyu, Cuntisuyu, Collasuyu y Chinchaysuyu, mientras que su territorio estaría circunscrito por los extremos cardinales (figura 12).

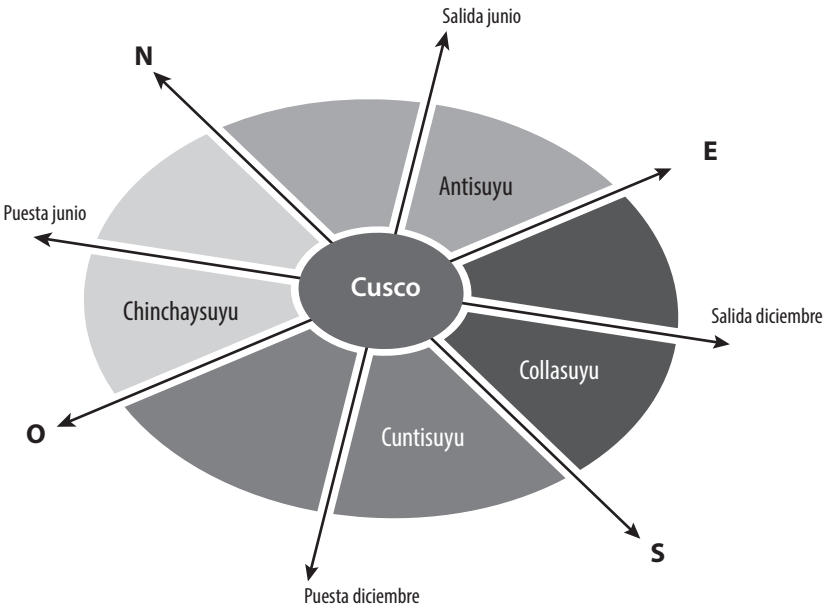


Figura 12. División geoastronómica del Cusco. Elaborada por Enrique Aguilar Montalvo.

Esta división del tiempo y el espacio físicos, estrechamente vinculados a las diferentes fases de producción, conservación y expansión territorial, a más de enlazar al hombre con la naturaleza, corresponderían a una forma práctica de concebir un mundo cíclico y complementario en función de los opuestos. Sería así como el antisuyu marcaría el florecimiento, mientras que el Cuntisuyu conservaría la relación con las antiguas civilizaciones de los valles costeros; el Chinchaysuyu, la expansión, y el Collasuyu, el lugar primordial donde se creó el mun-

do: la mítica laguna del Titicaca. De este modo se guardaría el orden y principio básicos de toda armonía social, es decir, un todo natural y cíclico fundamentado en lo complementario y recíproco de los opuestos, que se extiende al ser humano, para integrarlo como parte de ese gran todo. Pero los incas establecerían en su ciudad, además, otros dos espacios considerados eminentemente político-religiosos: el Hanan Cusco, situado al noroeste de la plaza de Inti Pampa, y el Hurin Cusco, que permanecería al sureste, en un triángulo comprendido en la parte baja de la plaza de Incallacta y la confluencia de los ríos Saphy y Tullumayo. Esta división aparente no marcaba de ninguna manera una separación jerárquica, simplemente honraba a las familias y a sus descendientes, llamadas *panaca*, con un espacio para ubicar sus lugares de culto. De hecho, muchas de las *panaca* descendientes de gobernantes relacionados con el origen mítico se encontraban en el Hurin Cusco, mientras que otras, de gobernantes posteriores, se hallaban en el Hanan Cusco. El término Hanan señala arriba, pero también el amanecer, la reproducción y expansión, mientras que Hurin señala abajo, marca el pasado y el origen primordial o sustento de esa espiral creciente. Con el tiempo y el fortalecimiento del Estado las *panaca* de los gobernantes en turno serían las de mayor riqueza y extensión territorial, lo que traería graves conflictos entre ambas descendencias reales por la ruptura del orden establecido.

LOS CALENDARIOS AGRÍCOLAS Y LA CUENTA DEL TIEMPO

El calendario estacional aplicado a la agricultura ha sido por milenios la guía indispensable para las faenas y prácticas de campo. Hay un periodo, en cada región del planeta, dedicado a las diferentes labores que exige una actividad organizada, un tiempo para sembrar y otro para cosechar, que se convierten en un ciclo continuo y de permanente repetición. Según este criterio de la naturaleza cíclica y estacional, el hombre ha creado una asociación íntima y a la vez de dependencia entre su ser y el del hábitat; entre sus necesidades y el imprescindible entorno geográfico que lo sustenta.

El Sol cumpliría entonces, al igual que en otras civilizaciones del mundo, la función de ser el ente natural de la vida, el elemento para contar el paso del tiempo, determinar las faenas agrícolas y fijar las acciones del hombre en relación con un complejo calendario de cultos y homenajes muchas veces marcado en el horizonte montañoso y en los edificios, cuya iluminación de los espacios en determinadas fechas de salidas o puestas del sol y otros astros convierte la arquitectura en un lugar igualmente sagrado. La referencia más cercana en cuanto a la forma de contar el tiempo, durante el gobierno de los incas y en la ciudad del Cusco, capital del imperio, la tenemos en una de las más tempranas crónicas escritas en el siglo XVI por un autor anónimo, quien señala el uso de varios pilares construidos sobre el cerro Picchu, ubicado al costado poniente de la ciudad, que servían para determinar el momento exacto del paso del Sol por esta especie de marcadores que, a su vez, guardaban distancias precisas y previamente calculadas entre sí, para llevar la cuenta de los días de los diferentes rituales agrícolas.

> En la serranía más alta, á vista de la ciudad del Cuzco, á la parte del Poniente hicieron quatro pilares á manera de torrecillas, que se pudían so juzgar de á dos y tres leguas, en paraje de duscientos pasos desde el primero al postrero, y los dos de en medio hauía cincuenta pasos del uno al otro, y los dos de los cabos rrepartidos por su quenta á propósito de sus fines; de manera que, entrando el Sol por el primer pilar, se apercebían para las cementeras generales, y comensauan a sembrar legumbres por los altos, por ser más tardíos; y entrando el Sol por los dos pilares de en medio en el punto y el tiempo general de sembrar en el Cuzco, y era siempre por el mes de agosto.[6]

Bauer y Dearborn[7] describen las distintas posibilidades que citan los cronistas en relación con esta forma de medir el tiempo, visto desde un punto particular de la plaza llamada Haucaypata en el Cusco. Los investigadores Tom Zuidema y Anthony Aveni[8] proponen que este punto particular de observación de la plaza habría sido un Ushnu

[6] Anónimo, *Discurso de la sucesión y gobierno de los yungas. Juicio de límites entre Perú y Bolivia*, p. 155.

[7] Brian Bauer y David Dearbon, *Astronomía e imperio en los Andes*, pp. 92-98.

[8] Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, fig. 122, p. 432.

que localizan en un lienzo pintado en el siglo xvii con motivo del terremoto ocurrido en 1650. Por otra parte, definen que la ubicación para el primer pilar que debió de existir sobre el Picchu correspondería al punto exacto donde el Sol se oculta cada 18 de agosto. La fecha que ambos definieron se sustenta, sin embargo, en el único hecho de creer que los incas consideraron el día opuesto al del cenit solar. Pero si se lee con atención al cronista anónimo, se observará que hace mención del mes de agosto pero en una fecha juliana, puesto que el documento fue escrito en 1570, por lo que suponemos que el mes de las siembras bien pudo ser septiembre, no agosto. Guamán Poma corrobora el hecho al marcar septiembre como el mes de las siembras, además de la fiesta del Situa Raymi, que corresponde a esa misma fecha. Considero además que agosto no es una fecha apropiada para las siembras, puesto que durante ese mes las lluvias aún no se hacen presentes en la región del Cusco. Como es de imaginar, para mantener suficiente humedad en los suelos para la siembra, cuando se trata de cultivos de temporal, habrá que acercarse lo más posible a la época de lluvias, lo que imposibilita, físicamente, que sea agosto el mes de las siembras. Sin embargo, bien pudo corresponder al ritual previo de ofrenda de las semillas, y debió de ser el pilar sobre el cerro Picchu el que marcó, precisamente, esta importante actividad religiosa que coincidía con el paso del Sol por las entrañas de la madre Tierra. En Rodolfo Sánchez Garrafa encontramos una interesante cita que hace referencia, justamente, a los rituales que se llevaban a cabo antes de las siembras:

> Un mes antes del equinoccio de septiembre la tierra se "abre", se muestra dispuesta para el encuentro con su pareja fecundante y dar paso así a la procreación de la vida. La apertura de la tierra es propicia para llevar adelante los preparativos del nuevo ciclo agrícola. En esta época, los campesinos ejecutan diversos actos rituales para propiciar la acción de los apus o montañas tutelares y de la Pachamama o madre Tierra, luego llegan las primeras lluvias de primavera [septiembre] que ablandan el suelo y facilitan su roturación.[9]

[9] Rodolfo Sánchez, "Apus de los cuatro suyos: un modelo explicativo sobre la cosmovisión andina", p. 42.

Estas ofrendas dedicadas a la Pachamama probablemente se llamarían Muyu Raymi ("Fiesta de la Semilla o de los Granos"), y la fecha para este ritual sería cuando el Sol ilumina las entrañas de la madre Tierra, lo que hace suponer como posible el día opuesto al del paso cenital del Sol, esto es, el atardecer del 21/22 de agosto, que es la fecha opuesta al amanecer del 13 de febrero, día cenital del Sol sobre el Cusco (figuras 13 y 14; fotografías).

Sacsayhuamán, por su enorme extensión y capacidad para albergar a miles de habitantes del antiguo Cusco, bien pudo ser el sitio perfecto para realizar este homenaje de las semillas, más aún si consideramos su ubicación estratégica, la cercanía al Cusco y, sobre todo, la posición de la construcción más elevada del conjunto llamada precisamente Mujumarca, equivalente a "Lugar Redondo o de las Semillas". Uno de los canales que surge de este bastimento circular se encuentra alineado, justamente en su costado poniente, al cerro Muju Urco los días 21/22 de agosto y 20/21 de abril, y, en su extremo oriental, el día cenital del sol, el 13 de febrero. Este canal, que recorre aproximadamente 30 metros desde el centro del círculo, bien pudo servir para llevar el líquido ofrendado desde el gran depósito hasta el final de la plataforma constructiva, para luego caer por la pendiente y derramarse sobre las cinco terrazas escalonadas de innegable uso agrícola, que coinciden con el final de los monolitos pétreos en forma de truenos que, en clara simbología de fertilidad, rodean zigzagueantes a Sacsayhuamán.

Las ofrendas de las semillas a Pachamama e Illapa, quizá conocidas como el Muyu Raymi, tendrían entonces el propósito de pedir por un buen año agrícola; serían llevadas a cabo cuando el Sol en su crepúsculo se posara sobre la colina del Muju Urco visto desde el Mujumarca, y el pilar ubicado en cerro Picchu visto desde el Ushnu del Haucaypata. Por otra parte, la constelación de orión haría también su aparición por el oriente ese mismo 21 de agosto, en horas de la medianoche, para luego de 180 días —que corresponderían al periodo entre el 21 de agosto y el 13 de febrero, en el cual la planta culmina su etapa de crecimiento y se prepara para la reproducción— descender por el occidente, también a la medianoche.

Figura 13. Sitio arqueológico de Sacsayhuamán, puesta del Sol, 21 de agosto. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

Figura 14. Sitio arqueológico de Sacsayhuamán, salida del Sol, 13 de febrero. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

Propuesta del calendario agrícola en el Cusco

El Inti Cancha fue, de acuerdo con varios cronistas, el centro religioso y político más importante del régimen de los incas. Desde aquí se observaría el cielo y se dictarían los resultados de estas vigilancias astronómicas, tal como lo mencionan los diferentes cronistas de la época.

En un plano levantado en 1944 (figura 15), es decir, antes del terremoto de 1950, puede mirarse un elegante torreón que destaca sobre todos los edificios del conjunto y en el que hoy se asienta una parte del templo de Santo Domingo. Pese a la enorme nave de la iglesia colonial que lo ahoga, aún se puede apreciar con claridad la forma oval de dicho torreón. Posterior al terremoto, ya en la última fase de la reconstrucción, quedó al descubierto una hornacina en la parte interior de este torreón, precisamente donde se forma el óvalo y se halla el lugar donde, a mi juicio, descansaba la imagen del Sol, llamada Punchao (figura 16).

La forma oval del torreón y su gran altura, desde donde se domina gran parte de la ciudad, coinciden con el concepto figurativo de Wiracocha, el hacedor del gran todo. Quisiera suponer que esta imagen de Punchao debió lucir no sólo al costado oriente, como menciona el padre José de Acosta,[10] sino, además, sobre el exterior de su fachada principal poniente, dado que es el lugar más visible desde la ciudad y el costado que mira a los cerros sagrados del Killke y el Picchu; de tal manera que el ídolo, sostenido desde el interior de la hornacina mediante los pivotes-espiga aún existentes, pudo también iluminarse a la puesta del Sol en una fecha determinada.

A partir de estos supuestos se procedió a efectuar las medidas arqueoastronómicas necesarias que confirmaran tal hipótesis.

En el horizonte montañoso, en medio de los cerros Picchu y Killke, lugar donde se han identificado restos de entierros humanos, en una terraza de cinco metros de largo y vasta dispersión de cerámica inca,[11] se halla una destacada prominencia fácilmente reconocible que apun-

[10] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias, 1590*.
[11] Brian Bauer y David Dearbon, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

ta de manera exacta al centro exterior, donde se forma el óvalo del torreón y pudo haberse colocado la imagen del ídolo. De tal manera que la primera medición se realizó considerando este alineamiento, cuyo azimut resultó ser de 278° y 8', que corresponde a las puestas del Sol del 4 de abril y del 7 de septiembre (figura 17).

La segunda medición se efectuó desde el centro de la plaza de Haucaypata hacia la parte visible más alta del Picchu. El azimut conseguido fue de 278° 50', es decir, básicamente las mismas fechas de 4 de abril y 7 de septiembre que corresponden al torreón del Coricancha.

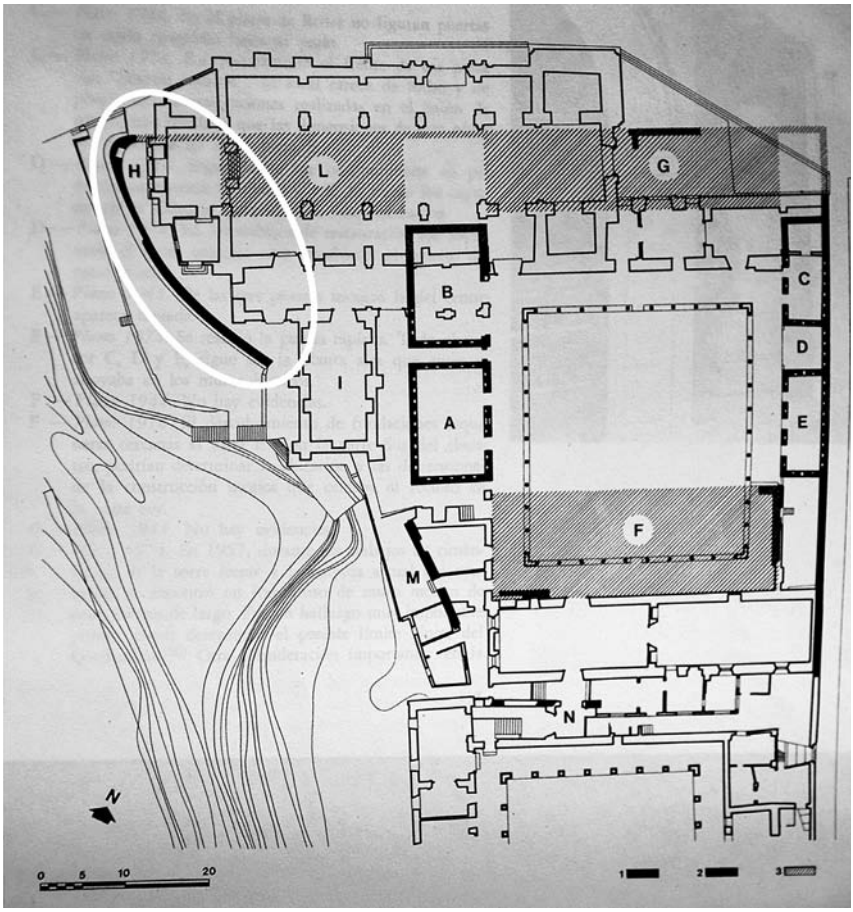


Figura 15. Plano del templo de Santo Domingo Cusco, torreón inca. Plano de John H. Rowe, *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, 1944, núm. 9.

Figura 16. Torreón inca del templo de Santo Domingo Cusco, hornacina interior. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

Figura 17. Puesta del Sol entre los cerros Picchu y Killke, 7 de septiembre y 4 de abril. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

Esto confirma, pese a que los alineamientos de los dos sitios reportados sean con diferentes cerros y exista una considerable distancia entre ellos, que mientras la población en general podía mirar el fenómeno desde la plaza de Haucaypata, la élite gobernante lo hacía simultáneamente desde su centro religioso, privado y restringido.

Finalmente, se obtuvo la medición oriental en el interior del Coricancha siguiendo la traza del pasillo que divide los cuartos ubicados en el costado occidental. El resultado fue su iluminación a la salida del Sol el 25 de mayo y el 18 de julio. En el plano del Coricancha podremos observar con mayor detalle esa alineación (figura 18).

Si se considera entonces el 7 de septiembre como el día de inicio de siembras y el 25 de mayo como el fin de la temporada de cosechas,

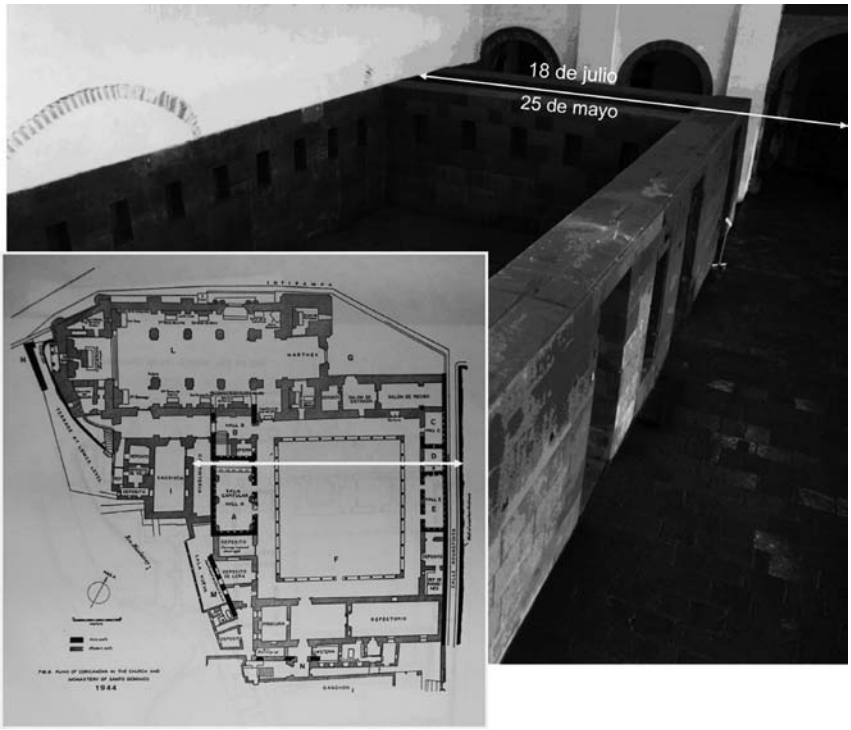


Figura 18. Interior del Coricancha, templo de Santo Domingo Cusco, traza del Sol costado oriente. Plano núm. 9 de John H. Rowe, *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, 1944.

como bien han observado varios investigadores, la cuenta de este primer calendario agrícola sería de 260 días, que coincide con el lapso dado entre los pasos cenitales sobre la región del Cusco.

Considerando la observación de la puesta del Sol vista desde el costado poniente del Coricancha y simultáneamente desde la plaza de Hauycapata hacia el Picchu el 7 de septiembre, se propone el siguiente calendario agrícola para la región del Cusco.

Aunque sobre el valle central del Perú, esto es, Huarochirí, existe importante información acerca de las fiestas agrícolas, no es menos cierto que el Cusco compartía muchas de ellas en fechas similares, razón por la cual me permito presentar a continuación algunas crónicas relacionadas con las cosechas para ilustrar que éstas se llevaban a cabo durante los meses de abril a junio:

> Se sitúa la fiesta de la Pariacaca en el mes de abril [dura 15 días] y la de Chaupiñamoc unos cuarenta días después.[12]

> En abril de 1535, un temprano visitante hispano del Cuzco observó una ceremonia cuzqueña de la cosecha y describió una gran fiesta en la cual el Inca reinante y sus nobles tomaban parte en la observación pública del sol.[13]

> Pablo José de Arriaga afirma que las pléyades (Collca) eran la constelación de oncoy y que su observancia estaba asociada con la producción del maíz. Es más, él indica que después de la conquista, el culto de esta constelación estuvo ligado a su aparición alrededor del momento del Corpus Christi.[14]

GOBIERNO DE LOS INCAS Y SUS PRIMEROS CONTACTOS CON LAS CULTURAS ANDINAS DE ECUADOR

En las antiguas civilizaciones de los Andes el grupo que asumía el poder, ya fuese por guerras o por alianzas, legitimaba sus funciones mediante la construcción de historias míticas sobresalientes. Atribuía su triunfo

[12] Según la carta Annua de 1609 (Huarochirí), en Gerald Taylor, *Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí)*, p. 87.

[13] Bartolomé de Segovia, citado en Brian Bauer y David Dearborn, *op. cit.*, p. 37.

[14] Pablo Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Pirú*.

a deidades que pertenecían a su pasado original, así como a antiguos gobernantes cuyo espíritu estaba presente en sus emblemas guerreros. A partir de estas bases construían un nuevo punto de partida, una nueva era o transformación que traía consigo distintas categorías sociales. Se hacían plausibles las alianzas y los compromisos de reciprocidad, se edificaban templos y lugares de defensa que terminaban por ser cada vez más expansionistas; pero a Pachacutec Inca, el gran defensor del Cusco, habrá que atribuirle además la ampliación de lazos de parentesco y la distribución de tierras, que trajeron una incansable y renovada fuerza productiva de trabajo. La lengua quechua, que impuso en casi todo el ámbito de su dominio, se sumó a los centros urbanos, ceremoniales, palacios y una red vial que llegó a ser insuperable.

Durante su gobierno se construiría asimismo el Inti Cancha, principal templo dedicado al Sol, la Luna y el trueno. A decir de varios cronistas, las paredes de altares y hornacinas de aquellas edificaciones se hallaban revestidas con lámina de oro, y en su interior había jardines adornados con flores y mazorcas del mismo metal precioso.

El oro se utilizó, por sus propiedades y brillo excepcional, para elaborar las estatuillas de sus ídolos, adornos y pendientes de gobernantes, revestimiento de altares y, particularmente para representar a Punchao, imagen del dios Sol que reposaría en algún lugar predominante del templo.

Las momias de los antiguos soberanos se conservaban también junto a la imagen del Sol y mirando al oriente, mientras que en el santuario de la Luna se preservaban los restos de las coyas (mujeres de la dinastía) mirando al poniente. Ocasionalmente, unos y otros "eran" sacados de allí para llevarlos, como seres vivos, a las grandes ceremonias, pero desde este templo se impartía también la política de gobierno y se decidía sobre los pueblos conquistados; en aquel lugar se guardaban los dioses despojados a otros pueblos, a los que también se rendía culto.

Se observaba, asimismo, el movimiento de los astros para marcar la época de siembras y cosechas de su calendario agrícola y ritual. Las constelaciones y el cúmulo de estrellas fueron motivo de profundos estudios: su conocimiento de la astronomía, intensamente ligado a lo cultural, les permitía sostener un calendario coherente con su visión del mundo,

es decir, las prácticas de adoración se mantuvieron siempre afines a su cosmogonía y a las etapas de la producción agrícola. Pero ¿sería el Cusco el lugar ideal para establecer con precisión la cuenta del tiempo?

Los viajes de Tupac Yupanqui

A Pachacutec Inca le seguiría su hijo Tupac Yupanqui, procedente del linaje de mamá Anahuarque. Hay que recordar que para los incas la dinastía provenía de la mujer, que en quechua se conoce como *coya*. Serían ellas quienes otorgarían la realeza a sus hijos, aunque en muchas ocasiones era el padre, al contrario de las tradiciones, quien imponía al sucesor, como fue el caso del joven Tupac Yupanqui, a quien se le atribuye la mayor expansión del Estado inca. Algunos cronistas mencionan el espíritu aventurero y curioso de este gobernante, quien al conocer que en las costas ecuatorianas, justamente por donde atraviesa la línea equinoccial, se extraía la concha marina conocida en quechua como *mullu*, cuyo nombre científico es *Spondylus*, y que desde épocas remotas fue el alimento para las divinidades andinas, organizó de inmediato una gran caravana para visitar tan significativo lugar. Efectivamente, este molusco emerge desde su hábitat en aguas profundas, para reproducirse en las corrientes cálidas del Niño, que ocurren justamente antes de la llegada de las lluvias, por lo que para las antiguas culturas era el presagio, dependiendo de la abundancia o escasez de estos mariscos, de las tormentas que influían en su agricultura. Pero el hecho de que se extrajeran de los mares donde el Sol "se asienta derecho" las convirtió en motivo de ornamentación para ataviar a los difuntos gobernantes. Era aquí donde los afamados comerciantes cañaris, estratégicamente ubicados en el austro ecuatoriano, adquirían, probablemente de los pescadores de la isla de la Plata y Salango en la provincia de Manabí, de los huancavilcas de la isla Puná en la provincia de Guayas o de los yumbos del noroccidente de Quito, el apreciado *mullu* para transportarlo, utilizando la ruta costera de Machala, hasta las lejanas tierras del Perú. Un dato curioso es que el sitio arqueológico de Yacuviñay, antiguo asentamiento cañari entre Machala y la provincia del oro, pudo haberse construido para almacenar el *Spondylus*, así como también el oro proveniente de Nambija.

La relación con los cañaris

Algunos historiadores mencionan el probable origen amazónico de los cañaris, así como la posible descendencia de una corriente maya que habría llegado a Ecuador por el Orinoco. En todo caso, es una civilización milenaria que, asentada en las actuales provincias ecuatorianas de Cañar y Azuay, supo aprovechar las riquezas de la región para comerciar, seguramente desde la fase Narrío, hace casi 3 500 años, con las antiguas civilizaciones del Perú. Su contacto quizás haya dado lugar a parentescos y señoríos que se identificaban con ambas culturas, y aunque fuesen de orígenes completamente distintos y distantes prevalecieron los intereses comerciales, por lo que no es de extrañar que se hayan encontrado tumbas de señores cañaris en regiones como Lambayeque, en Perú; tampoco el que esta agrupación haya apoyado firmemente a los incas en la guerra fratricida de Huáscar y Atahualpa, ambos hijos de Huayna Cápac, el último gobernante inca.

Cabe destacar la calidad de su cerámica, lo mismo que trabajos en oro, armas, bastones con inscripciones de plata y su profundo conocimiento del calendario agrícola lunar. En una vasija de cerámica encontrada en las proximidades de Cañar se pueden observar, precisamente, cuatro estelas dibujadas con colores blanco y rojo que surgen de un círculo asociado a la Luna. La estela superior está marcada por cuatro puntos incisos y la inferior por tres, es decir, un total de siete puntos, que es el factor de sus cuentas que conforman el año agrícola. Las estelas horizontales contienen 14 puntos cada una, que equivalen a los 28 días del mes lunar. A partir de estas cifras, siete y 28, se puede construir el calendario de 364 días que se tratará más adelante. Baste saber, por el momento, que el día 365 del año solar pudo estar destinado al "descanso o asiento del Sol".

LOS TERRITORIOS ANDINO-CENTRALES EN ECUADOR

Como es de conocimiento general, por la actual república de Ecuador cruza la línea imaginaria que divide la tierra en dos hemisferios. Este privilegio de su geografía permite observar el disco solar, durante su

recorrido aparente, ascender y declinar siguiendo una línea totalmente vertical en la bóveda celeste, a más del acontecimiento único, como es el que durante los días de los equinoccios de marzo y septiembre el Sol alcance su máximo extremo cenital, lo que implica que un objeto, a la hora indicada, no produzca sombra alguna. Las culturas del antiguo Ecuador conocían este fenómeno astronómico, según se desprende de la cerámica encontrada en la región de los quitus, del periodo Clásico o Regional, motivo que los llevó a honrar y defender, frente a la invasión de los incas, este espacio dado por una geografía considerada sagrada. Lo expuesto queda perfectamente reconocido en la siguiente crónica del inca Garcilaso de la Vega, quien menciona la importancia que tuvo para los gobernantes, amautas y filósofos incas, construir columnas sobre la línea equinoccial:

> [...] y es de notar que los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, assí como ivan ganando las provincias, assí ivan esperimentando que, cuanto más se acercavan a la línea equinocial, tanto menos sombra hazía la coluna al mediodía, por lo cual fueron estimando más y más las colunas que estavan más cerca de la ciudad de Quitu […] Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque dezían que aquellas eran assiento más agradable para el Sol, porque en ellas se assentava derechamente y en las otras de lado.[15]

La región de Quito

Gracias a los últimos hallazgos se sabe que los sectores de Rumipamba, La Florida y Cotocollao, ubicados en las laderas norte del volcán Pichincha, estuvieron habitados por importantes grupos humanos que, en estrecha relación con el espacio geográfico de su entorno, desarrollaron una cosmovisión fundamentalmente vinculada a la agricultura.

Cabe resaltar, en primer término, su estratégica ubicación en los altos de lo que fue la laguna de Iñaquito, proveedora de aguas frescas, peces y humedad suficiente para la siembra de granos, tubérculos y maíz, entre otros productos, pero también tenía bosques cercanos, para la caza y recolección de frutos silvestres, por lo que el sitio fue, con seguridad, previamente escogido por conocedores de la geografía local. Esta localización les permitió además intercambiar productos con la

[15] Inca Garcilaso, citado por Brian Bauer y David Dearborn, *op. cit.*, p. 66.

costa del Pacífico utilizando las rutas del noroccidente, así como con la región amazónica por las vías orientales.

En el sector de La Florida se han hallado importantes entierros en pozo profundo, donde probablemente fueron sepultados generaciones de sacerdotes o caciques para mantener esa relación entre el mundo de los muertos, al fondo de la tierra, y el de los seres vivos necesitados de esa interlocución con los dioses. Curiosamente, estos entierros guardan esa relación con el poniente, donde se encuentra el Ruco Pichincha, pero también es significativo que por el oriente, hacia la salida del Sol, se encuentre el cerro Puntas, que une este eje de muerte y vida simbólicos. El callejón construido en piedra en el sector de Rumipamba, con azimut de 92° 05', apunta precisamente en dirección a este eje, al lugar donde se han encontrado cráneos y múltiples ofrendas (figura 19); pero lo más llamativo de ese corredor o pasillo de piedras es el hecho de que simétricamente señale dos fechas en particular: la puesta de Sol el 16/17 de septiembre y el amanecer del 15/16 de marzo, entre las cuales hay 182 días, es decir, la mitad del año, por lo que resulta notable la cita del historiador Fernando de Montesinos cuando menciona que existían en la región de Quito lugares específicos para la observación solar: "Y también tuvieron noticia del bisiesto, por la observación que hicieron los astrólogos del apartamiento del Sol de la línea que señalaron junto a Quito, por donde nosotros decimos Pasao, con unos paredones que hoy se ven".[16]

Es preciso mencionar, asimismo, que las sociedades agrícolas dividen el año, por lo regular, en cuatro partes iguales y de acuerdo con las estaciones climáticas que influyen en el crecimiento de las plantas. Esta división en periodos de 91 días cada uno se acomoda según la región geográfica donde se encuentren. Habrá de suponerse que para las latitudes al norte de la línea ecuatorial ésta se ajusta, manteniendo la división equitativa, a la climatología del lugar; lo mismo ocurriría con las latitudes al sur. Esta forma de dividir el tiempo parece ser herencia cultural de tiempos muy antiguos y respondió a una cuenta lunar vi-

[16] Fernando de Montesinos, *Memorias antiguas. Historiales y políticas del Perú*, 1882, citado en Alfredo Lozano Castro, *Quito, ciudad milenaria. Forma y símbolo*, p. 44.

Figura 19. Sitio arqueológico de Rumipamba, Quito, Ecuador, salida del Sol costado oriente. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

sible de 28 días, en la que el factor fue el número, de tal manera que 91 es divisible entre siete, como lo es la suma de 364 días, que equivale a su vez a 13 periodos o "meses" de 28 días.

Desde la parte superior del pasillo de Rumipamba se puede observar, además, la salida del Sol desde el volcán Cayambe durante el solsticio de junio, hecho que convierte al lugar en un vértice desde donde se mira el espacio sagrado que recorre el Sol lugar/sitio, espacio, por cierto, que se cubrió de templos y pirámides. Así pues, este pasillo uniría, simbólicamente, estos grandes colosos rocosos: el cerro Puntas, relacionado con la vida y el amanecer, y el Rucu Pichincha, asociado con el ocaso, hacia donde se dirigen las almas, y el Cayambe, que demarca el área sagrada. En medio, en inevitable destino, el Ser, que es quien se manifiesta, ritualiza y honra el hecho mediante la materialización de obras que expresan tal pensamiento, el concepto de vida-muerte en permanente repetición, donde el desenlace de la existencia no es más que el inicio de otra en el más allá y cuya finalidad es interceder ante los dioses por el bienestar de los que permanecen en la tierra.

LA ALIANZA INCA-CAÑARI

Los límites del antiguo Perú, siguiendo la dirección que partía del Coricancha, llegaba únicamente hasta Kunturhuasi y Pacopampa, hoy Cajamarca, en el alto Perú. Allí terminaba la región del Chinchaysuyu trazada y conquistada por el inca Pachacutec, quien ordenó construir, en la plaza principal de este lugar, un altar para ofrendar al Sol, conocido como *ushnu*, sin predecir que en este mismo sitio, años más tarde, ocurriría un hecho sin igual: el encuentro de su hijo Atahualpa con las huestes españolas comandadas por Francisco Pizarro. En este mismo territorio el gobernante indígena caería prisionero para ser juzgado por un grupo de aventureros codiciosos; en cuya plaza condenarían a muerte al monarca. Aquí, frente a la Biblia que sostenía el fraile Vicente Valverde, caería sin vida el último monarca del Tahuantinsuyu, y con él, el imperio más grande y temido de la historia prehispánica de los Andes.

La alianza estratégica del inca Tupac Yupanqui

A la cabeza de una gran tropa, Tupac Yupanqui se dirigió entonces hacia el norte de Cajamarca para ser, probablemente, el primer inca en mirar personalmente la región cañari, de la que tanto debió de escuchar. Acaso visitara las minas de oro y plata en la región amazónica, los inmensos y ricos centros agrícolas, el valle de Yunguilla donde crecían frutos propios de la serranía mezclados con otros de origen amazónico; luego pasaría, con seguridad, a la isla de la Plata, en Manabí, para saber cómo se extraía el codiciado alimento de los dioses que llegaba a lugares tan distantes como Mesoamérica. Tan grata habrá sido su visita, el hecho de saberse en las tierras sagradas del Sol, que despertó en el inca el inmediato deseo de establecer una alianza, costumbre muy arraigada en las civilizaciones andinas; mucho debió de haberse dado a cambio, puesto que recientes excavaciones han hallado importantes señoríos cañaris en Lambayeque. Algunos historiadores han querido ver en este pasado un enfrentamiento bélico entre estas dos culturas, pero a la luz de los descubrimientos, entierros y arqueología, no puede menos que

pensarse que se practicó, con astucia, una fructífera reciprocidad, situación que no fue la misma para con las otras culturas ecuatorianas asentadas más al norte, donde, efectivamente, por razones de conquista y resistencia, sin opción de establecer acuerdos o alianzas, los enfrentamientos duraron varios años y costaron sangre, muerte y destrucción a ambos bandos, en los que participaron los cañaris apoyando a sus aliados incas.

El inicio de la dinastía inca en Ecuador

Tupac Yupanqui regresaría al Cusco con una idea clara acerca de la importancia geográfica de la región cañari y los inmensos beneficios de su alianza, a tal punto que organizó de inmediato un nuevo viaje al norte, pero en esta ocasión acompañado de la realeza de su imperio. Efectivamente, viajarían, a modo de peregrinación sagrada, su hermana paterna y principal esposa Mama Ocllo, amautas, sacerdotes y curacas del imperio con un solo propósito: procurar en tierras cañaris el nacimiento del próximo inca Tito Cusi Huallpa, más tarde llamado Huayna Cápac.

Mucho se ha escrito acerca de este príncipe; sin embargo, poco se ha dicho de la importancia que tenía un hecho que consolidaba una alianza y legitimaba un acontecimiento único: hacerse merecedor de las nuevas tierras por nacimiento sin perder los derechos incas, puesto que la *panaca* real se había trasladado hasta Surampalli (tierras cañaris) para certificar su nacimiento del propio vientre de la coya. Pero este hecho singular, como se ha mencionado, no sólo comprendía la posesión de las nuevas tierras, sino que simbólicamente representaba un acontecimiento trascendental para las creencias religiosas de los incas, ya que el príncipe, al nacer en la Casa del Sol, legitimaba imperecederamente a su *panaca*, a más de convertirse, indiscutiblemente, en el verdadero hijo de la deidad solar.

El inca-cañari

El nuevo soberano inca-cañari tomaría entonces el nombre de Huayna Cápac y se procedería a preparar la ceremonia de su advenimiento con todo el esmero posible. Era tradición que el mismo día en que el nuevo soberano recibía la borla, insignia del poder,

debía contraer matrimonio, por lo que su hermana de padre, la ñusta Cusi Rimay, escoltada por los grandes señores de su *panaca*, partió hacia el lugar donde se preparaba la ceremonia de casamiento, mientras que el joven Huayna Cápac lo hacía acompañado de los señores del Collasuyu, que eran los de su *panaca* real, desde la casa de su abuelo Pachacutec. Se dice que durante su recorrido por las calles del Cusco las techumbres de las casas se cubrieron con mantas elaboradas con plumas de aves selváticas, mientras que el Coricancha y los palacios se adornaron con láminas de oro que brillaban solemnemente.

Mucho se habrá festejado y honrado este acontecimiento tan particular, puesto que el matrimonio comúnmente era una cuestión de Estado, un acto administrativo mediante el cual se otorgaban las tierras y parcelas de ambos propietarios con todos los elementos necesarios para empezar a producir. Sin embargo, esta unión de los hermanos traía consigo la consagración como hijos del Sol, al mismo tiempo que se recreaba el origen mítico de cuando salieron de Pacaritambo. Pese a todo, el inca muy pronto saldría del Cusco con rumbo a Surampalli, su natal tierra cañari, para cumplir con su misión de hijo del Sol, no sin antes tomar como segunda esposa a Rahura Ocllo, con quien procrearía un hijo llamado Huascar y a quien luego dejaría el control absoluto del Cusco.

Una vez que el inca alcanzó Surampalli, le cambiaría el nombre por el de Tumibamba, que correspondía al de su *panaca* real. Construiría la plaza de Mullu Cancha, donde hoy se asienta la ciudad de Cuenca, y habría colocado en su centro una estatua de oro con la imagen de su madre, Mama Ocllo, que dejaría al cuidado de los nuevos aliados cañaris.

Huayna Cápac pasaría largos años en estas tierras, organizaría las guerras contra los diversos grupos étnicos del norte y haría del valle de Yunguilla, aquel de los frutos serranos y amazónicos, su principal centro de descanso. Transformaría la ciudad siguiendo el patrón de la cuatripartición, ampliaría el *capacñan* o red vial, construiría palacios, *collcas* (almacenes de granos) y harían de estas tierras, tal como imaginaron los hábiles mindalaes cañaris, una nueva ciudad que pretendía rivalizar con el Cusco.

La consolidación de la dinastía inca en Ecuador y el templo sagrado en Ingapirca

La historia de la dinastía inca en Ecuador llegaba así a su máximo esplendor. El nuevo monarca consolidaría los territorios del norte, y cabe recalcar, por supuesto, la construcción del principal recinto dedicado a honrar al Sol: el templo de Ingapirca, monumental expresión arquitectónica que conjuntó, gracias a su posición geográfica, la habilidad de sus constructores y el conocimiento astronómico profundo de los cañaris, respondiendo a un ideal afín a su cosmogonía y las faenas agrícolas. Este esfuerzo humano por acercarse a lo divino, aunado a la experiencia de un pueblo milenario, fueron los factores que se fusionaron para seguir, por miles de kilómetros, la ruta sagrada del Sol y construir semejante obra; hoy, merced a los conocimientos modernos, podemos establecer que los muros de la edificación principal guardan un preciso calendario que permite definir fechas exactas para sus ritos y homenajes durante las actividades agrícolas.

Ubicación y breve descripción del Templo del Sol en Ingapirca

El sitio arqueológico de Ingapirca (figura 20), patrimonio de la actual república de Ecuador, sobresale en la cordillera sudoriental de la provincia de Cañar, a una altitud de 3 160 metros sobre el nivel del mar, latitud 2° 32' sur, 78° 52' longitud oeste y consta de varias edificaciones en piedra labrada que siguen el más riguroso estilo arquitectónico de los incas, quienes construyeron esta obra monumental sobre antiguos asentamientos de los cañaris.

Los primeros planos fueron elaborados por el científico Carlos María de la Condamine en 1739, durante la visita a Ecuador de la Misión Geodésica Francesa. Posteriormente se alzarían los planos de los geógrafos Jorge Juan de Santacilla y Antonio de Ulloa, en 1748, y el del francés Paul Rivet en 1899. En ese gran conjunto destaca el Templo del Sol, edificio diseñado y construido siguiendo la forma de un óvalo oblongo, alargado y definido por un enorme muro de cuatro metros de altura con sillería rectangular, tallada y perfectamente ensamblada al estilo cusqueño. En la parte superior de este adoratorio, conocido

Figura 20. Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

hoy como Cuerpo de Guardia, se levanta una estructura, que será objeto de este estudio, y que corta transversalmente la plataforma oval. Según Alcina Franch,[17] el acceso a esta plataforma (antes de su reconstrucción) fue por medio de una escalinata de cuatro peldaños (más su asiento) adosada a la parte sur del muro que conduce a una puerta de doble jamba (figura 21). Luego de atravesar la puerta se observa un pequeño patio interior donde se encuentra actualmente una hornacina trapezoidal (cabe señalar el posible uso ritual de esta hornacina); en este pequeño espacio interior surgen otras dos escalinatas encontradas de siete escalones cada una, que nos llevan a la parte superior del edificio en su costado oriental y occidental, respectivamente.

Los arquitectos Gasparini y Margolies realizaron una reconstrucción hipotética del ingreso a la estructura del edificio basados en unos planos elaborados en 1904. Colocan, para su acceso, dos escalinatas exteriores de cinco peldaños igualmente adosadas al costado sur del

[17] José Alcina Franch, *Excavaciones arqueológicas en Ingapirca, Ecuador*, p. 133.

Figura 21. Escalinatas de ingreso, Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador. Fotografía de Herbert Rojas C., *Ingapirca*, 1955.

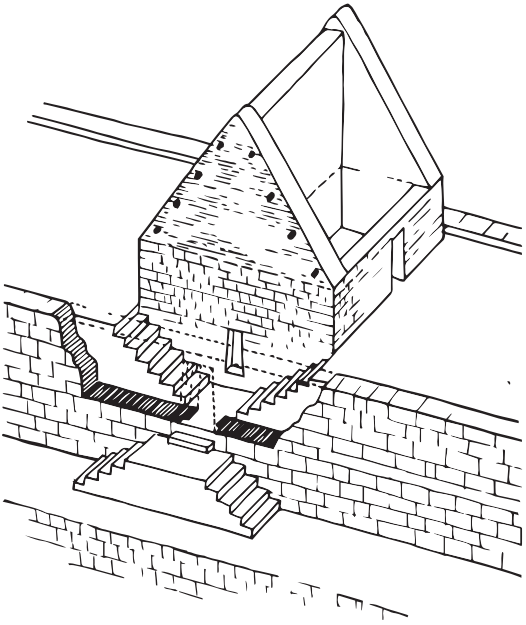


Figura 22. Detalle arquitectónico de las escalinatas de ingreso al Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador. Plano de Gasparini y Luise Margolies, *Astronomía inka*, 1977.

Figura 23. Plataforma superior del Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador, costado occidental. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

Figura 24. Plataforma superior del Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador, costado oriental. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

edificio y encontradas en posiciones este y oeste. En el descanso sitúan los dos peldaños que miran hacia el norte; posteriormente, las dos escalinatas encontradas de siete peldaños cada una, que conducen a la parte superior del edificio. Es interesante observar, en esta hipótesis, la figuración del Sol, que se da por el cruce de las escalinatas en forma de X y se encuentra de manera constante en múltiples piezas de cerámica y prendas textiles (figura 22).

Cabe resaltar además la importancia que se da al número 7, que, como se verá más adelante, es la cifra numérica fundamental para llevar a cabo una cuenta del tiempo.

Una vez en la plataforma superior del edificio, se levanta la estructura llamada Cuerpo de Guardia, que, dividida por un muro trasversal, establece dos cuerpos sin comunicación entre sí que miran, individualmente, hacia el oriente y el poniente. Ambos cuartos, oriental y occidental, están compuestos por hornacinas trapezoidales de varios tamaños (figuras 23 y 24).

En su informe I sobre las investigaciones en Ingapirca, Ziólkowski y Sadowski citan a fray Bartolomé de Las Casas, quien hace referencia a una imagen del Sol que se colocaba en el interior de estas hornacinas:

> A una parte del templo había cierta pieza como oratorio, hacia la parte del oriente donde nasce el sol, con una muralla grande, y de aquélla salía un terrado de anchura de seis pies, y en la pared había un ancaje donde se ponía la imagen grande del Sol de la manera que nosotros lo pintamos, figurada la cara con sus rayos. Esta ponían, cuando el Sol salía en aquel ancaje, las mañanas, que le diese de cara el Sol, y después de mediodía pasaban la imagen a la contraria parte, en otro ancaje, para que también le diese, cuando se iba a poner, el Sol de cara.[18]

Relación con la cosmogonía inca

Considerando que las U invertidas que forman el oval oblongo del torreón de Ingapirca son coherentes con el concepto de Wiracocha, el Hacedor de Todo, y que el Cuerpo de Guardia del edificio correspondería simbólicamente al eje de los rituales agrícolas, propongo que Ingapir-

[18] Fray Bartolomé de Las Casas, cap. CXXX, pp. 451-452, citado por Mariusz Ziólkowski y R. Sadowski, *Informe I de las investigaciones arqueológicas en Ingapirca*, p. 105.

ca sería un Templo del Sol según la cosmogonía inca. El lugar ideal donde no sólo se consumó la obra arquitectónica con la religiosa y las prácticas agrícolas, sino que además dio lugar a un perfeccionamiento del calendario agrícola gracias a su posición geográfica —muy cerca del ecuador terrestre—, que permitió definir fechas exactas en la partición anual de fiestas, ritos y homenajes. Para probar esta hipótesis, a más de los hechos históricos, el estilo arquitectónico y los fundamentos cosmogónicos implícitos, se procedió a realizar las mediciones arqueoastronómicas en el Cuerpo de Guardia a partir del supuesto de que tanto en su costado oriente como en el poniente se colocaba un ídolo, que iluminaban directamente los rayos del Sol en ciertas épocas del año, tal como lo describe el fraile Bartolomé de Las Casas. Se tuvo en cuenta, además, el corredor o pasillo ubicado al sur de la elipse, considerando que éste, al mirar hacia la gran plaza, pudo haber servido como marcador para una fecha que anunciaría el inicio de dicho calendario agrícola.

Me gustaría antes señalar que el sitio de Ingapirca fue estudiado por Mariusz Ziólkowskiz y Robert Sandowski, quienes obtuvieron importante información fue la base fundamental para esta investigación, por lo que agradezco infinitamente su apoyo.

Mediciones arqueoastronómicas

a) Pasillo sur, junto al edificio de la elipse: AZ = 287° 09' / 4/5 de agosto y 6/7 de mayo (figura 25).

b) Cuerpo de Guardia oriente, extremo norte de la puerta de ingreso: AZ = 99° 24' / 18 de octubre y 23 de febrero.

Eje central de la hornacina y la puerta: AZ = 108° 01' / 14 de noviembre y 28 de enero.

Extremo sur de la puerta de ingreso: AZ = solsticio / 22 de diciembre (figura 26).

c) Cuerpo de Guardia occidental:

Extremo sur de la puerta de ingreso: AZ = 278° 37' / 10 de abril y 1° de septiembre.

Eje central de la hornacina y la puerta: AZ = 288° 46' / 14 de mayo y 27 de julio.

Extremo norte de la puerta de ingreso: AZ = solsticio / 21 de junio (figura 27).

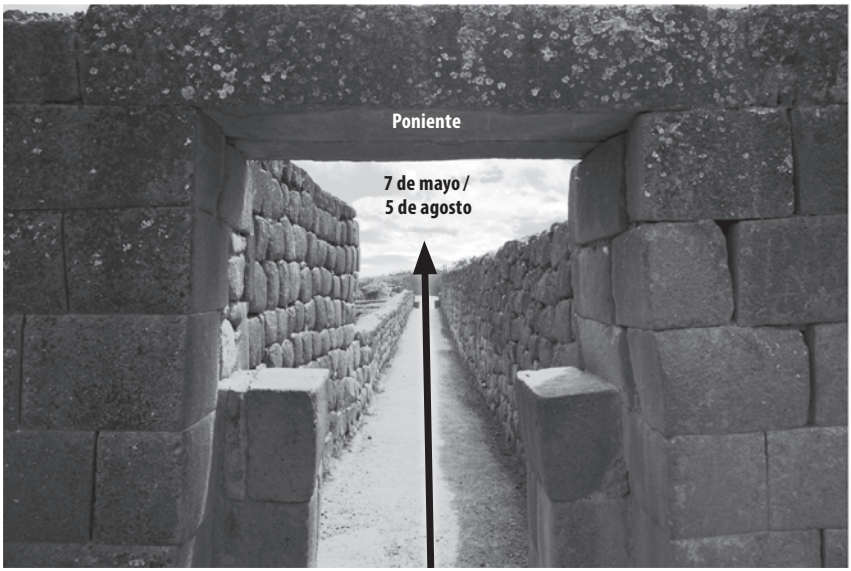


Figura 25. Pasillo sur del Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador, puesta del Sol, 4 de agosto. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

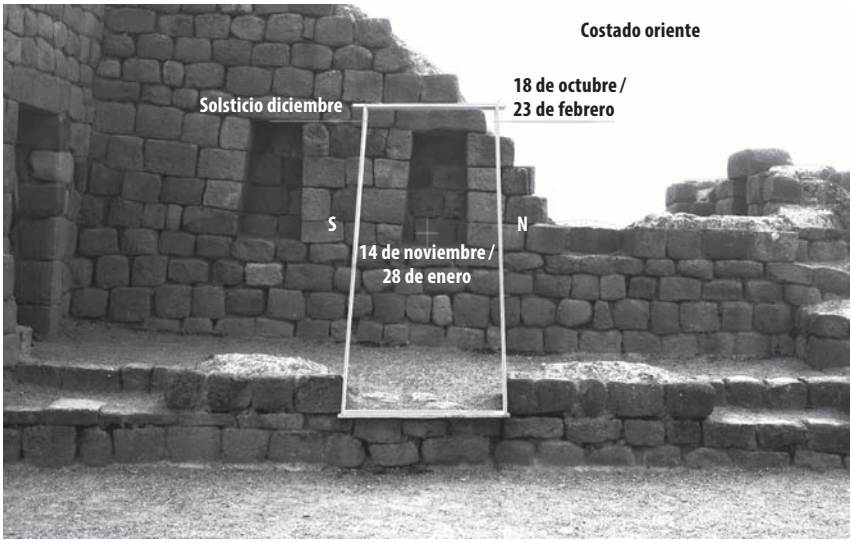


Figura 26. Cuerpo de guardia, oriente del Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

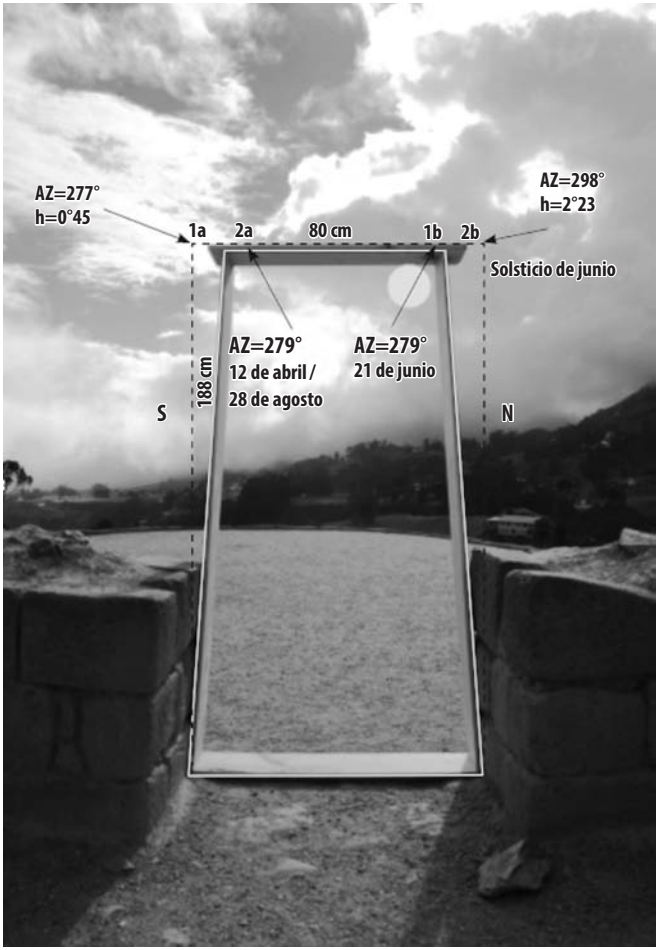


Figura 27. Mediciones del Cuerpo de Guardia oriente, Templo del Sol, Ingapirca, Ecuador. Fotografía de Enrique Aguilar Montalvo.

El resultado de estas mediciones conduce, necesariamente, a plantear una división del año agrícola en cuatro periodos (figura 28), dos de los cuales corresponderían a la época en que ingresa la luz solar al sitio donde se encontraría el ídolo y dos que permanecerían en la oscuridad.

Esta concepción del tiempo-espacio se observa, de manera expresa y muy significativa, en la elaboración de prendedores y cerámicas (figuras 29 y 30).

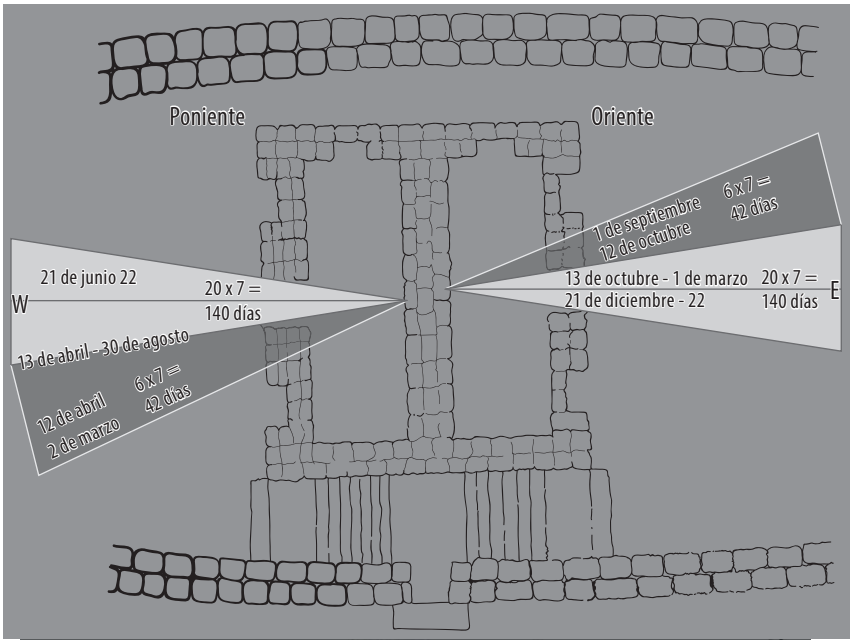


Figura 28. Fechas agrícolas. Dibujos de Enrique Aguilar Montalvo, sobre el plano de Gasparini y Luise Margolies.

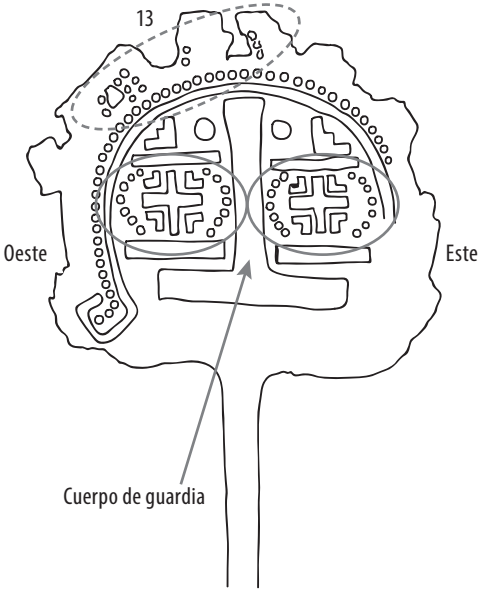


Figura 29. Tupo Cañari, dibujo de prendedor cañari, periodo Cashaloma. Dibujo de Gustavo Guayasamín.

Figura 30. Cerámica cañari, periodo Cashaloma. Fotografía de María Elena Ruiz G.

La puesta del Sol sobre el dintel del pasillo, el 4 de agosto, serviría de marcador para advertir el ritual de consagración de los granos (Muju Raymi), así como para anunciar que a partir del día siguiente se iniciaría la cuenta (28 días) para llegar al ritual de siembras, esto es, el 1° de septiembre.

Total de días de iluminación en ambos cuartos, oriente y poniente: 129 + 144 = 273 días que equivalen a tres periodos de 91 días. El cuarto periodo para completar el año agrícola de 364 días estaría dado por las dos épocas en que no se observa iluminación en ninguno de los cuartos, que están asociados a lo femenino, como son las siembras y la floración: 46 días + 45 días = 91 días. El día 365 correspondería al propuesto como Muyu Raymi o Fiesta de los Granos.

CONSIDERACIONES FINALES

Ingapirca desarrolló una visión propia de la astronomía andina basada, probablemente, en una cuenta de días de origen lunar que llevaron

los antiguos cañaris y que, ajustándola al paso del Sol, consiguieron establecer un calendario agrícola preciso. El modelo utilizado fue coherente con su cosmogonía, organización social, política y agrícola, por lo que esta cuenta del tiempo se llevaría a cabo en función del número 7 que, a manera de septenario, divide el año en 52 partes (52 × 7 = 364). Los septenarios, a su vez, se agruparían en periodos de 28 días (7 × 4) para conformar 13 fases durante el año agrícola (13 × 28 =364).

El propósito de la cuenta de días tendría un fin práctico en las actividades agrícolas y un constante calendario de rituales y homenajes. El marcador para anunciar el inicio de la época agrícola pudo haber sido la puesta del Sol sobre el dintel del pasillo al sur de la elipse, que ocurre cada 4 de agosto, es decir, a 28 días del 2 de septiembre, que correspondería al inicio de las siembras. Este 4 de agosto quizá tenga que ver con Tiwanaku, puesto que este día corresponde al paso del Sol por el nadir de aquel sitio.

Ingapirca, como Cusco, inicia la faena de siembras durante los primeros días de septiembre, con cinco días de diferencia, al igual que las cosechas, que empiezan en abril y terminan en junio.

Ingapirca fue la mejor expresión arquitectónica conseguida gracias a su posición geográfica y a la habilidad de sus constructores, que lograron fundir los elementos de su visión religiosa y agrícola en un calendario práctico y relativamente simple que sólo Ecuador podía ofrecer. El Templo del Sol y la posible metrópoli de Ingapirca quedaron truncados con la conquista española.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias, 1590*, Biblioteca de autores Españoles, Madrid, 1954.

Aguilar Montalvo, Enrique, *El Templo del Sol en Ingapirca*, Pueblos de América Ediciones, Quito, 2010.

Alcina Franch, José, *Excavaciones arqueológicas en Ingapirca, Ecuador*, Mundo Hispánico, Madrid, 1975.

Anónimo, *Discurso de la sucesión y gobierno de los yungas. Juicio de lí-*

mites entre Perú y Bolivia, vol. 8, Maúrtua, Lima, 1570, pp. 149-165, 906.

Anónimo, *Discurso de la sucesión y gobierno de los yngas: juicio de límites entre Perú y Bolivia*, Víctor Maurtua, Lima, 1906, pp. 149-165.

Arriaga, Pablo, *La extirpación de la idolatría del Pirú, 1621*, Biblioteca de autores Españoles, Madrid, 1968.

Aveni, Anthony, *Observadores del cielo en el México antiguo*, FCE, México, 2005.

Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*, trad. de Antonio Ruiz de Monyoya, Universidad Nacional José María Arguedas, 2007 [1598].

Bauer, Brian, y David Dearborn, *Astronomía e imperio en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1998.

Canziani Amico, José, *Ciudad y territorio en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2009.

Casas, Bartolomé de las, *Obras escogidas de F. Bartolomé de Las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.

Duviols, Pierre, y César Itier, *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Sacamaygua: "Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico"*, Cusco, 1993, folio 13v, p. 208.

Earls, John, e Irene Silverblatt, *La realidad física y social en la cosmología andina*, Congrès International des Américanistes, París, 1976.

Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los incas*, Emecé Editores, Buenos aires, 1945 [1609].

Gasparini, Graziano, Luise Margolies, *Arquitectura inka*, Ernesto Armitano/Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas-Facultad de Arquitectura y Urbanismo-Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1977.

González Suárez, Federico, *Estudio histórico sobre los cañaris: pobladores de la antigua provincia del Azuay*, Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca, Cuenca, 1922.

Lozada, Blithz, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, Producciones Cima, La Paz, Bolivia, 2007.

Lozano Castro, Alfredo, *Quito, ciudad milenaria. Forma y símbolo*, Abya Yala, Quito, 1991, pp. 44-45.

——, *Cayambe, Cayampi, Cayanqui. Saber y memoria, Ecuador*, Confederación del Pueblo Kayambi, Bolivia, 2005-2007.

Montesinos, Fernando de, *Memorias antiguas. Historiales y políticas del Perú*, Imprenta de Miguel Ginesta, Madrid, 1882.

Sánchez Garrafa, Rodolfo, "Apus de los cuatro suyos. un modelo explicativo sobre la cosmovisión andina", tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006.

Santacruz, Joan Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, versión electrónica, <http://bartolomedelascasas.es/paginas/pachacuti1.htm> (consultado 24 junio de 2011).

Taylor, Gerald, *Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la Carta annua de 1609*, presentación y paleografía de G. Taylor, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1987.

Ziólkowski, Mariusz, y R. Sadowski, *Informe I de las investigaciones arqueológicas en Ingapirca*, Universidad de Varsovia, Quito y Varsovia, 1984.

Problemas del pasado americano
Tomo I
Etnohistoria y arqueología
en su edición electrónica,
se terminó en octubre de 2020

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión
del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

COLECCIÓN
ETNOHISTORIA
SERIE MEMORIAS

La Dirección de Etnohistoria y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH organizaron una reunión de investigadores mexicanos y extranjeros dedicados al quehacer etnohistórico, a fin de crear un espacio de comunicación e intercambio académico. Para ello convocaron al Congreso Internacional de Etnohistoria Americana Problemas del Pasado Americano, que se realizó en la ciudad de Taxco de Alarcón, Guerrero.

Las ponencias recibidas se analizaron en seis simposios: Arqueología y etnohistoria; Los testimonios y las fuentes; La colonización; La religiosidad; La etnicidad y la organización de los pueblos, y Las instituciones sociales y económicas.

Posteriormente, se elaboraron los artículos respectivos con el fin de publicarlos y dar a conocer a la comunidad académica los planteamientos, retos, propuestas y avances en las investigaciones etnohistóricas dentro y fuera del territorio nacional.

Dicho material se dividió en tres tomos: el primero recoge las aportaciones sobre arqueología y etnohistoria; el segundo agrupa los artículos relativos a la colonización y religiosidad, y en el tercero se presentan los trabajos acerca de la etnicidad, la organización de los pueblos y las fuentes documentales.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
INAH